الأصل ٢ — الفقه ٢ — الحكم ٣ — علم أصول الفقه ٥ — الكتاب ٨ — الخاص والعام والمشترك والمأول ١٠
حكاية الفعل ١٢١
حكم الخاص ١٠ — حكم العام ١١ — قصر العام ١٢ — ألفاظ العموم ١٤ — منها الجمع ١٥ — أي ١٦
من ١٦ — ما ١٧ — كل وجميع ١٨ — حكم المطلق ١٨ — حكم المشترك ٢٠ — الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ٢١
المنقول والمرتجل ٢١ — أنواع علاقات المجاز ٢٢ — جهة الخلفية ٢٥ — أقسام الاستعارة ٢٦
عموم المجاز ٢٦ — لا يراد من اللفظ معناه الحقيقي والمجازي ٢٧ — الاستعارة التبعية ٣٠ — حروف المعاني الواو ٣٠
الفاء ٣٢ — ثم ٣٢ — بل ٣٣ — لكن ٣٣ — أو ٣٤ — حتى ٣٥ — حروف الجر الباء ٣٥
على ٣٥ — من ٣٦ — إلى ٣٦ — في ٣٦ — أسماء الظروف مع ٣٦ — قبل ٣٧ — بعد عند
كلمات الشرط ٣٧ — إن — إذا — متى — كيف — حكم الصريح والكناية ٣٧ — الظاهر والنص والمفسر والمحكم ٣٨
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ٣٨ — العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء ٣٩ — مفهوم المخالفة ٤٤ — الأمر للنهي ٤٧
معاني الأمر — موجب الأمر ٤٨ — الأمر المطلق عن الوقت لا يوصف بالعموم والتكرار ٤٩ — الأداء والقضاء ٥٠

أنواع الأداء والقضاء ٥١ — المنافع لا تضمن ٥٢ — الحسن والقبح ٥٣ — معرفات ٥٤ — تكليف ما لا يطاق ٦٠
الحسن لمعنى في عينه ولمعنى في غيره ٥٨ — الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء ٦٤ — السبب لكل الوقت أو بعضه ٦٢ — وجوب الأداء ينبت آخر الوقت ٦٣
الكفار هل يخاطبون بالشرائع ٦٥ — النهي إما عن الحسيات أو عن الشرعيات ٦٦ — هل للأمر والنهي حكم في الضد أم لا ٧٠
السنة ٧٠ — في الاتصال ٧٠ — الراوي ٧٠ — شرائط الراوي ٧١ — الانقطاع ٧٢
محل الخبر ٧٣ — كيفية السماع والضبط والتبليغ ٧٤ — الطعن ٧٤ — أفعال النبي ٧٥
وحي ٧٥ — شرائع من قبلنا ٧٦ — تقليد الصحابي ٧٦ — البيانات ٧٧ — الاستثناء ٧٨
بيان التبديل وهو النسخ ٨٢ — بيان الضرورة ٨٥ — الإجماع ٨٦ — ركن الإجماع ٨٦
أهلية من ينعقد به الإجماع ٨٨ — شروط الإجماع ٨٩ — حكم الإجماع ٨٩ — القياس ٩١ — شرط القياس ٩٣
العلة ٩٥ — الاحتجاج بالنصوص عدم التعليل ٩٦ — يجوز كون العلة وصفا لازما ٩٧ — لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة ٩٧ — ٩٨ — التعليل للتعدية ١٠١

وسعي ان يعلم ان الشبهة ما تثبت الكفارة وتسقط القصاص ٤٢

تمت

ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر اولا
والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد
وفي كلام البعض ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات
في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها منفصلة متفرقة في الاعيان بعد حصول الشرائط

[illegible]

[illegible]

٤٨٧

القياس جلي وخفي فالخفي يسمى الاستحسان ١٠٢	دفع العلل المؤثرة ١٠٣	النقض ١٠٥	فساد الوضع ١٠٥	
وعدم العلة	والفرق	والمانعة ١٠٦	والمعارضة ١٠٦	القول بالموجب ١٠٧
الانتقال ١٠٩	الحجج الفاسدة ١١٠	المعارضة والترجيح ١١٠	ما يقع به الترجيح ١١٣	
الترجيح بالفاسدة ١١٦	الاجتهاد ١١٧	الحكم ١١٨	الفرض الواجب والسنة والنفل ١١٩	
الحرام والمكروه ١١٩	العزيمة والرخصة ١١٩	الركن والسبب والعلة والشرط والعلامة ١٤٠	المحكوم ١٢٦	
العقل ١٢٨	اهلية الوجوب ١٢٩	الذمة ١٢٩	اهلية الاداء ١٣٠	الامور المعترضة على الاهلية
الجنون ١٣١	الصغر ١٣٢	العته ١٣٦	النسيان ١٣٢	النوم ١٣٢
الاغماء ١٣٢	الرق ١٣٣	الحيض والنفاس ١٣٥	المرض ١٣٥	الموت ١٣٦
الجهل ١٣٦	السكر ١٤٠	الهزل ١٤٠	السفه ١٤١	السفر ١٤٢
الخطأ ١٤٣	الاكراه ١٤٤			

المحرمات انواع ١٤٥

اقسام العلة ١٢٢ تفصيل العلامة ١٢٣ اقسام السبب ١٢٢ اقسام الشرط ١٢٣

والمناقضة ١٠٨ وفساد الوضع ١٠٩

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد
وآله مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا وبعد فان
العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
سعد جده وانجح جده يقول لما وفقني الله تعالى لتاليف تنقيح الاصول اردت
ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من
لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت
كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض
الاطراف ثم بعد ذلك وقع فيه قليل من التغييرات وشيء فكتبت في هذا الشرح
عبارة المتن على النمط الذي تقرر لتغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط
ثم لما تيسر اتمامه وتعطر بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحدود مؤسسة
على قواعد المعقول وتنويعات وتقسيمات مرصصة بعد ضبط الاصول وترتيب انيق
لم يسبقني على مثله احد وتدقيقات لم يبلغ واحد من فرسان العلم الى هذا الامد
سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى مسؤول ان يعصمهم عن الخطاء
والخلل كلامنا عن السهو والزلل اقلامنا واقدامنا اليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل
الذكر للدلالة على حضوره في الذهن فان ذكر الله تعالى بحيث لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام بر
لقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل وانه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة للكلم والكلم ان
كان جمعا فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فيه وصفه التذكير والتانيث نحو نخل خاوية
ونخل منقعر من محامد لاصولها من مشارع الشرع ماء ولفروعها من قبول القبول نماء القبول
الاول ريح الصبا على ان جعل اصول الشريعة ممهدة المباني وفروعها دقيقة الحواشي
اي لطيفة الاطراف والجوانب دقيقة المعاني على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه
بمجازه غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقفولات خيام الاستتار ابتلاء للقلوب
الراسخين فان انزل المتشابهات على مذهبنا والوقف اللازم على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله

لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى ما يشتاقون اليه
من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس
ابكار افكار المتفكرين منصة العروس مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع
عن جمال مجلات كتابه وسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق
والباطل صلى الله عليه وعلى آله واصحابه ما رفع اعلام الشرع باجماع المجتهدين ووضع معالم
العلم على مسالك المعتبرين اراد بمعالم العلم العلامات التي يعلم القايسين بها الحكم المقيس
واراد بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواضع سلوكهم باقدام الفكر من مواقع
النصوص الى الاحكام الثابتة في الفرع مع تجدد سلوكهم هو لفظ النص يعبرون منه الى معانيه
اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة يجدون فيها علامات ولا دلالة
وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر
الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على النهج الذي بنى الشارع الاحكام
عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة
جده سعيد وسعد جده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول
الفقه اي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكأنه
اكب عليه للامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب
جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته مرموز غوامض نكته في دقايق
اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون
باسعاف النظر ما ادركه هو بالحاظ عينيه من غير ان ينظر اليه قصدا [illegible] وحاولت
اي طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول
واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة
منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة
الاعجاز افتقار في الايجاز العرف وفي السحر الاهداب للشرك الايجاز اقوى واوثق من السحر واختار
في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الايجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو اقل من

من جميع ما عداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرفه
فوق الواحد فاورده بلفظ الجمع وسميته بتنقيح الاصول والله هو المسؤول لان ينتفع به
مؤلفه وكاتبه وقاريه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم
اصول الفقه اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما نبين فنعرفها اولا باعتبار الاضافة
وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص لان تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج اولا الى تعريف
المضاف والمضاف اليه فقال الاصل ما يبتني عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظ
وللابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على علته وتعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في
المحصول هذا واعلم ان المؤلف لا يحتاج كتعريف الماهيات الحقيقية الى الاسمي
كتعريف الماهيات الاعتبارية كما ركبنا شيئا من امور سميناه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي يمكن
لان هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كلما صدق عليه الحد صدق
المحدود والعكس اي كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فاذا قيل في تعريف الانسان حيوان ماشي
لا يطرد ولو قيل كاتب بالفعل لا ينعكس ولا يشكل ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل
لاي شيء وضع فالتعريف الذي ذكر في المحصول لا يطرد لانه اي لان الاصل لا يطلق على الفاعل اي العلة
الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشروط كادوات الصناعة
مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها
لان هذه الاشياء لا تسمى اصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمي اعلم اني قد
تفوت في هذا الموضع على لفظ التنقيح شيئا فليرده في سائر النسخ وهو هذا والفقه معرفة
النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقادات والوجدانيات فيخرج الكلام

والتصوف

والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رحمه الله والمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها يمكن ان يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به
في الآخرة كما في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد بهما الثواب والعقاب فاعلم
ان ما ياتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح او مكروه كراهة تنزيه او مكروه كراهة
تحريم او حرام فهذه ستة ولكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك بمعنى عدم الفعل فصارت اثني عشر
ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه
والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين ولو اريد بالنفع عدم العقاب
وبالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب اخص من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب وبالضرر
عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم التسعة الباقية مما لا يثاب عليه وان اريد
بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل سوى الحرام والمكروه تحريما وترك ما سوى
الواجب يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما يجب عليها بقي فعل الحرام وترك
الواجب والمكروه تحريما خارجين عن القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم
اي فعل المكروه تحريما
عليها فيشمل جميع الاقسام لو اعرفت هذا فاحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة اولى
ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة
والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات
علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا
وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح
فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت ما يشمل

الاقسام الثلثة ثم نُوّه وابو حنيفة رحمه الله لم يخصه بذلك فعرّفه اي اطلق الفقه على العلم بما لها
وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات ثم سمى الكلام
فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية فالعلم جنس والباقي فصل
فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد امر الى اخر ويمكن ان يراد الحكم المصطلح وهو خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات اي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية
يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث وان النار محرقة وان اريد الثاني فقوله
بالاحكام يكون احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي
اي خطاب الله تعالى وهو ما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى وهو ما لا يتوقف على الشرع
كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع
عليه ثم الشرعي اما نظري او عملي فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان
الاجماع حجة ... وقوله من ادلتها
اي العلم الحاصل للشخص الموصوف من ادلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج
التقليد لان المقلد وان كان قول المفتي دليلا له لكنه ليست من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية
يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك انه مكرر
ولا عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وقف تعريف الحكم وهو عند الشرعية تعالى والحكم قيل
خطاب الله تعالى ... هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات
وقوله المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك فقوله في الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس
بحكم فاخرجه بالاقتضاء اي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب
او طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اي الاباحة وقد زاد البعض

او الوضع ليدخل الحكم بالسببية او الشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب اما تكليفي وهو المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعي وهو الخطاب بان هذا سبب لذلك او شرط
لذلك كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر البعض النوع الاخير وهو التكليفي وجب ذكر
النوع الاخر وهو الوضعي والمصنف لم يذكر الوضع لانه داخل في الاقتضاء او التخيير لان المعنى من
كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلوة فيكون الوجوب من باب الاقتضاء
لكن الحق هو كلام الاول لان المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء اخر والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا
ولزوم احدهما للاخر احيانا لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرّف الحكم الشرعي بهذا بعض المتاخرين من
متابعي الاشعرية قالوا الحكم الشرعي خطاب الله تعالى المتعلق والحكم على هذا اسناد امر الى اخر والفقهاء
يطلقون على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق
لكنه لما شاع فيه صار منقولا اصطلاحيا فهو حقيقة اصطلاحية ثم اعلم اي على تعريف الحكم وهو خطاب
الله تعالى لان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء
وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته
وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس متعلقا بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه
بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلاة لا يصح ولا في غيرهما فان تعلق الحق بماله او بذمته حكم شرعي
ثم لا ان الولي حكم اخر مترتب على الاول لا عينه ويجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان
يقال بافعال العباد ويخرج عنه ما ثبت بالقياس لان الخطاب هنا الاثر وايضا اعلم ان الصادر
قد يقع ظرفا نحو اتيك طلوع الشمس اي وقت طلوعها فمعناه الان تعالى من هذا الباب فانه
استثناء مفرغ من عوامل ويخرج عنه ما ثبت بالقياس اي الى جميع الاوقات الا وقت
في جواب الاشكال يدرك بالقياس ان الخطاب قد يدرك بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس

وكذا المعنى من كون الطهارة شرطا للصلوة انه اذا وجدت الطهارة جازت الصلوة والمعنى من باب التخيير

منظور للحكم لا يشتمل فاندفع الاشكال ويخرج ايضا كآمنوا او فاعتبروا من الحد مع انهما حكم
فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الاعمال لان المراد بالاعمال افعال
الجوارح ووجوب الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويمنع التكرار بين العملية
وبين المتعلق بافعال المكلفين لا يقال في حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين الشرعية العملية
فيقع التكرار لانا نقول المعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح
فاندفع بتلك العبارة التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله كآمنوا وفاعتبروا لانهما
من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب في ذلك الحكم او في غير
هذا الحكم او في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية لولا خطاب الشارع
في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس فيدخل في حد الفقه حسن كل شيء وقبحه عند من عداه كونهما عقليين
اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدرك عقلا وبعضها لا بل يتوقف
على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني هو الفقه وحد الفقه يكون جامعا
ومانعا على هذا المذهب وكذا عند الاشعري وانما عجب حسن كل شيء وقبحه شرعي فيكون من الفقه
نحو حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعد ان من الفقه المصطلح عند العلماء فيدخل في الفقه المصطلح
ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعري ولا نزاع عليه اي على حد
الفقه انه لا يعلم كونهما من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانها منه وليس المراد
بالاحكام بعضها ولم قال اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم
وامثالهما انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد
ضائع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها

وان قيل بان الشخص العالم بمائة مسئلة من الفقه سواء علم كونهما من الدين ضرورة او لم يعلم كالمسائل
الغريبة من كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع ان العالم
بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعالم بمائة مسئلة غيره فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه
فلا حاجة لاخراجهما منه لذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث
لا تكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد الكل واحد لثبوت لا ادري ولا البعض لانه نسبة معينة
بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل لان التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول
غير منضبط ولا يراد ايضا بالظن بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم
بعض الاحكام من حيث انهم كابي حنيفة لم يدر الدهر والتخطئة لا اجتهاد ولان حكم بعض الحوادث
ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به
التهيؤ المخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا ولو اعترض به فلا نسلم يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة
فلذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد
الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع
ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل الاحكام
بعضها ما لم يظهر نزول الوحي به فلا يعلم الفقهاء والصحابة لعدم نزولها وان كانوا عالمين بما ذكر ولم يطلق
الفقه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا في زمن الرسول عليه السلام لعدم
الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح ويقول يكون متقدما
بشرائط وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا انه مقطوع به فان الجملة
التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وانعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم
يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر

غلبة الظن في الاحكام صار ركنا فالحكم كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن
المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون
صحيحا واما عند من لا يقول به فمراده بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه
العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة
والاجماع والقياس ولما كان ذا فرعا للثلثة لما ذكر اصول الفقه ما يبنى عليه الفقه اراد
ان يبين ما يبتنى عليه الفقه اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان
كل واحد مثبت للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه
فرع بالنسبة الى الثلثة الاول لان العلة فيه مستنبطة من موارده فيكون الحكم الثابت بالقياس
ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر لان نظير القياس المستنبط من الكتاب
كقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء
في المحيض والعلة هي الاذى ونظير المستنبط من السنة كقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز
من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ونظير المستنبط
من الاجماع فاولوا النظر هو قياس الوطي الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي
ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل
النص ورد في امهات النساء من غير اشتراط الوطي ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة
فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص وعلم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل
بها اليه على وجه التحقيق اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا
توصلا قريبا احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وقولنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض

منه الزام الخصم وكذلك قواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما ليبني عليها النكت الخلافية
ونعني القضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه اي لو استدللت
على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول في تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته
القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت ولو استدللت على مسائل الفقه بالملازمات
الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم باستلزام كلما دل
القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم
انه يمكن ان لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن يكون مندرجة في قضية كلية
هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع ثبت الوجوب
فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه ثبت
هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكأنه قيل كلما دل القياس على الوجوب ثبت الوجوب
وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز فالملازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل
اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الاربعة انما يثبت الحكم لو
كان مشتملا على شرائط تذكر في مواضعها وذلك بان لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض
مساو او راجح ويكون القياس قد ادى اليه رأي المجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون
باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى او ملزومة انما تصدق كلية لو اشتملت على
هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه فيكون تلك المباحث من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه على وجه الظاهر
لم يرد التوصل القريب المجتهد فان المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان التوصل
الى الفقه ليس الا للمجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة ليس دليل المقلد منها فلهذا

لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه نعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة
انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد وان المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه راي ابي حنيفة وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية من اصول الفقه
ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا اصول الفقه هو العلم
بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وهذا على وجه التحقيق لانا في
هذا الفن نعني بالعلماء من يعلم مجتهدا تقليدا كما علماء حنفية راي ذلك المجتهد هذا الذي ذكرنا
انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية لو اعرف انواع
الحكم وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصيته ثم نثبت شيئا من الحكم لكون هذا الشيء علة
لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة
او عقوبة ونحو ذلك مما يندرج في كلية القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلف فان العقوبات
لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف في معرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه
وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فنكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا
الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ودل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل
حكم موصوف بالصفات المذكورة دل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من
مسائل اصول الفقه وتطوى المقدمات اللازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على
حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف في الفرع فعلم ان جميع المباحث
المتعلقة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور ولا اعلم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا ثبت

على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت ذلك الحكم علم ان البحث
في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والمباحث التي ترجع
الى الاولى مثبتة للثانية بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة
الشرعية والاحكام لانه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها
الفاء في قوله فيبحث متعلق بهذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه
عن الادلة والاحكام ومتعلقاتها والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف
على الاحوال والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي
وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة ما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد وكونه واعلم
ان العوارض الذاتية للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام
ومنها ما ليس يبحث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عاما او مشتركا او خبر
واحد وامثال ذلك ومنها ما ليست كذلك فالقسم الاول تقع محمولات في القضايا التي هي مسائل
هذا العلم والقسم الثاني تقع اوصافا وقيودا للموضوع في تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب
غلبة الظن بالحكم وقد تقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد تقع محمولا فيها
نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلثة اقسام ايضا الاول ما يكون مبحوثا عنها
وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنها ككونه متعلقا بفعل البالغ
او بفعل الصبي ونحو ذلك والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم
والثاني اوصافا وقيودا لموضوع القضايا او قد تقع موضوعها وقد تقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق
بالعبادة يثبت بخبر الواحد وحكم العقوبة لا يثبت بالقياس وكقولنا الصبي عبادة وللثالث من

والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع الاعراض الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع

التمس بعدول من هذا العلم وعن مسائله ويلحق به البحث عما يثبت كمن الادلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به يرجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت اي عن احوال ما يثبت
وقوله عما يتعلق به اي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق يحتمل امرين
احدهما الدلالة بان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة او الاحكام
والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط واما بحث عن الاحكام على انها من لواحق هذا العلم فان اصول
الفقه هي ادلة الفقه ثم اريد بالعلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الكاشفة عن الحكم وما يتعلق
به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما ان موضوع
المنطق المعقولات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى
احوال الموصل ولما كان لا بد فيه على سبيل الندرة من احوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الاعتبارات انها
قابلة للحد فهذا البحث يذكر على سبيل التبعية فكذا هنا وفي بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم
لكن الصحيح هو الاحتمال الاول فقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد
بثبوته بالادلة لا بد من ثبوت علمنا به بتلك الادلة والمراد بالحكم اثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض
الادلة الاربعة صحيح وبالبعض الا كالقياس مثلا اثر القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش في ذلك بان اللفظ
الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول نريد بالجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن
لنا واعلم ان لما وقفت في مباحث الموضوع والمسائل الى الوقت انها مشكل بعض مباحثها التي لا
يستغني المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له اكثر من
موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق
فيه ان المبحوث عنه في علم ان كان اضافة شيء الى ... لكن كما ان في اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة
للحكم والمنطق يبحث فيه عن ايصال تصور او تصديق الى تصور او تصديق وقد يكون بعض العوارض التي لها

مدخل في المبحوث عنه ناشية عن احد المضافين وبعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين
وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة فلا يكون موضوع العلم الواحد اشياء كثيرة لان اتحاد العلم
واختلافه انما هو باتحاد المعلومات اي المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف
العلم ولا اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة
فلا اعتبار به على ان كل واحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان
فعل المكلف والمقدار وما اورد وا من الطب وهو بدن الانسان وكذا وكذا فجوابه ان
البحث فيه لادوية انما هو من حيث انه يكون الانسان يصح بعضها ويمرض بعضها فالموضوع في
الجميع بدن الانسان ومنها انه قد يذكر الحيثية في الموضوعات ولها معنيان احدهما ان الشيء مع
تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع العلم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض
التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث
عن اعراضه لا ما يبحث عنه او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها
فانه يمكن ان يكون للشيء اعراض متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية تكون بيانا لذلك النوع
فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة اجسام العالم
من حيث ان لها اشكالا يراد به المعنى الثاني لا الاول لان في الطب يبحث عن الصحة والمرض وفي الهيئة عن
الشكل ولو كان المراد هو الاول يجب ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض اخر لاجل الحيثية والواقع
خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع
بل واقع فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا واما قولنا ان الشيء
الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الشيء الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يتصف بعضها الا بان يكون
اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له ويلحوق بعضها لا بد ان يكون لا الى قطعا
للتسلسل في الابتداء ولحوق البعض الآخر ان كان لاجله فهو المطلوب وان كان لغيره يتكلم في ذلك الغير حتى

لا من حيث انه موضوع آخره

كون الشيء الواحد موضوعا لعلمين جائز

مرعى

يبنى التمرين في المبدا ولانه يلزم استكماله من غيره ولو اثبت ذلك يمكن لم يكون الشيئان لواحد موضوع
علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلم واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات
واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة
الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض والمراد
ان الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول لا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان
موضوع الهيئة اجسام العالم من حيث ان لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي
اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول
لا الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لانها اجزاء الموضوع والا لزم ان لا يبحث فيهما عن ماهي الحيثيتين
بل عما يتعلق بالحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله اعلم فنقول الكتاب على قسمين
القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن الاول في الكتاب اي القرآن
وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية
والنبوية والقراءة الشاذة وهذا ورد ابن الحاجب لان التعريف دوري لانه عرف القرآن
بالنقل في المصحف فان سئل ما المصحف فلابد وان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجيب عن
هذا بقوله ولا دور لان المصحف معلوم في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذي كتب فيه
القرآن ثم اورد بحثا على هذا الوضع ان هذا التعريف لاي نوع من انواع التعريفات
فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد ولا القرآن فانا لما قالوا هو ما نقل الينا الخ فلا
يحاولون تعريف الكتاب بهذا او القرآن فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب
بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن ايضا
بل تشخيصه لان القرآن يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تشخيص احد محتمليه وهو المقروء

فان

فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة الحق عز وعلا ويطلق ايضا على
ما يدل عليه وهو المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا الخ اي نريد المقروء فعلى هذا
لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب
في المصحف فلا بد من تعريف ماهية المصحف ولا يمكن ح معرفة المصحف بحسب الوجوه كلها الا بانه الذي كتب فيه
ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم اردنا ان نحقق ان القرآن ليس فيه بالحد
لنا نقول على ان الشخصي لا يحد فان الحد هو المتوصل الى المعرف للكلي المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة
الشخصيات بل لا بد من الاشارة او نحوها لان شخصا بعينه لا يحصل المعرفة ولو اعرف كما اعلم
ان القرآن لما نزل به جبريل عليه السلام فقد وجد شخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص
لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك الشخص بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا
سواء تلاه جبريل عليه السلام او زيد او عمرو على ان الحق هذا فنقول على ان الشخصي لا يحد لنا وبيان هذا
انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد
كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكذا الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد لو معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة
لا معرفة الشخصي فقط ولا معرفة المركب فلا يحصل الا ان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اول
الى آخره وثانيهما ان نقول لا مشاحة في الاصطلاحات فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات
التي لها دخل في هذا التركيب فان الاعراض تتعين بتشخصها وانها لا حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار
ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالعرض المعين لا يكون تعدده الا بحسب محلها بان تقرأه زيد او عمرو فعنينا
بالشخصي هذا والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد فانه لو اشتمل على القرآن فانه لا يعرف اصلا الا
بان يقال هو هذا التركيب المخصوص ويقرأ من اوله الى آخره فان معرفته لا يمكن الا بهذا الطريق وقد عرف
ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور
ايضا لانه ان قيل ما السورة فلا بد ان يقال بعض من القرآن او نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول
تعريف الماهية بل التشخيص يعني بالسورة هذا المفهوم المتعارف كما عنينا بالمصحف فلا اشكال

لان معلومية اجزاء التعريف ماهيتها معرفتها بشرط في تعريف الحدي

عليه ولا علينا ونوله احاثه اى ابحاث الكتاب في بابين الاول في افادة المعنى واعلم ان الغرض افادة الحكم الشرعي لكن افادة الحكم الشرعي موقوف على افادة المعنى فلابد من البحث افادة المعنى فنبحث في هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انه يفيد المعنى والثاني في افادته الحكم الشرعي فنبحث في الامر انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد بالنظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء ادب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روي عن ابي حنيفة رح انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما في غير جواز الصلوة كقراءة الحائض والجنب حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز له لانه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عدم لزوم النظم في جواز الصلوة فلهذا لم اورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه كما هذا هو التقسيم الاول من التقسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما يأتي وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه وهذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال الى انه مستعمل في الموضوع له او في غيره كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانا جعلت هذا القسم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية دلالته عليه وهذا اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك

كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب ووضعا واحدا اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا لكثير وهي مستغرقة جميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فهو ونحو مثل رأيت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئي ولو كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأي يسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول واما انا فلم اورد المأول في التقسيم لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم هذا التقسيم لا ادري انه مخترعه او سبقه كما قاله الى اصل هذه ومنها واضاف الاسم الظاهر ان كان معناه عينا وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة وهو الا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس ... لا شيء معين او لا من كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او مع قيد او اشخاصه كلا فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة فهي وضع لشيء لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق اي للسامع واما قلت عند الاطلاق لانه لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع واما قلت للسامع لانه لو قال جاءني

هذا تقسيم للنظر المنظور المعنى

او باعتبار الجنس كانسان كذا ذكره فخر الاسلام المصنف

فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه الضرب مع المفعول

رجل يمكن ان يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام وعلم
ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من
من الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض
وبعضها لا مثل ولما جرت العيون من حيث ان العين وضعت للباصرة ومرة لعين الماء تكون
العين مشتركة بين الجميع ومن حيث ان العيون مثلا ولو كل الحقيقة وهي غير المجاز مثلا
يكون عاما بين الحقيقة فعلم ان لا منافي بين العام والمشترك لكن بين الخاص والعام تناف كلولا يمكن
ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثية فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على
الحدود كلها ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض
والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص
فيوجب الحكم بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد قطعا
وسيجيء انه يراد بالقطعي معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال ناشئ عن دليل
لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القروء على الطهر والا فان احتسب
الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض فيعلم ان القرء لفظ
مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء المراد من القروء
الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند الشافعي فنحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو
لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه
ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي فطهران
وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا كان الثالث كذلك جواب عن سؤال مقدر وهو
ان يقال لم قلتم انه لو احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر

قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم
لكيلا يكون عليك حرج وكان الله غفورا رحيما فان

فاما الطهر الذي ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر
لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكتفي في الثالث ببعض طهر فينبغي انه لو انقضى
من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي
وقد تفرع على هذا وهو قوله فان طلقها فلا تحل له الآية لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق
الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي لزم ان يبطل موجب الخاص تحقيقه انه
ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفي تخصيص هذا الحكم بما هو بعد فعل
الزوج على ما سبق ثم ذكر الطلاق بعد التي توجيه بغير مال ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين
سواء كانتا بمال او بغيره فيقتضي الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب
اعلم ان الشافعي يصل قوله فان طلقها بقوله الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله
ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا
لزم ان يكون الطلاق اربعا الاول والثاني الخلع بلا ثالث قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق قال
قوله فان طلقها متصل باول الكلام وهو متمسكا مذكور في المتن مشروحا وقوله وان تبتغوا
باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح
عن المال الصالح بمحل العقد بخلاف الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد الا ان كان فاسدا
خلافا للشافعي والخلاف معنا في مسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها
لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت والاكثر على وجوب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب مهر المثل
اذا دخل بها او مات احدهما وقوله قد علمنا ما فرضنا خص فرض المهر اي تقديره بالشارع
فيكون المهر مقدرا شرعا لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع لا يمنع
الزيادة او يمنع النقصان ولا اول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون الادنى
مقدرا ولما لم يتبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو مقدر شرعا

في مثل هذا الباب اي لو كان عوضا البعض اعضا الا اثنان وهو عشرين دراهم فانه متعلق بها.
وجوب قطع اليد وعند الشافعي لا كلها يصح فيما بعض مهرا ووهو او نحو الاسلام في هذا
الفصل مسائل لو اوقعها في الرد على النص ذكر فصل النسخ الاسلامي تركتها بالكلية
مخافة التطويل ومما مسائل الهدم والقطع مع الضمان

فصل حكم العام الموقوف

عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل
عدد من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له فانه لو
قال له علي افلس يصح بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع ولو
كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس المراد منه نعيم بن مسعود الاعرابي لكن والناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت الادنى
في اسماء الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه لو قال لفلان علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق بيننا
وبينهم كلما نقول انما يثبت الادنى لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص وعندنا وعند الشافعي
يوجب الحكم في الكل لما تحوجاني العموم يوجب الحكم كما هو شان الحقيقة لانه لو تناولها العموم لكان العموم
معنى مقصود فلا بد له من لفظ يدل عليه فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع
الالفاظ لها وقد قال علي في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت
ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي اولا وحرمتهما
اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح
او بطريق الوطي بملك اليمين فالمحرم راجح كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح
وان عثمان رضي الله عنه جعل قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الايتان
وهو ما اذا توفي عنها زوجها وهي حامل وهذا كل عام كله اي النصوص الاربعة الى مسكن بعالي

وان سبعوه لا فيهما في الحكم بل لا خلاف في العمل لكن عند الشافعي لما هو دليل فيه شبهة فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس
لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه اي التخصيص شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص
فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان
تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية
لان خطابات الشرع عامة ولا احتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال الخصوص هنا كاحتمال
المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قال الواقفية انه يؤكد بكل واجمع ايضا عما
قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه
كاحتمال المجاز في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير
ناشئ فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال اخر وهو احتمال
التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا
للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا
كان لفظ له معنى واحد مجازي ولفظ خاص له معنيان مجازيان او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا
فان اللفظين مساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز
الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولانه لم يخصص الذي يورث شبهة في العام
شايع بلا قرينة فان المخصص لو كان هو العقل او كون هو في حكم الاستثناء على ما ياتي ولا يورث شبهة
فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا لا نسميه تخصيصا بل نسخا بل المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو ولذا ثبت هذا فاذا
تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع انه في الواقع احدهما ناسخ والاخر منسوخ
لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند الشافعي العام
يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا

في الفرق بين الناسخ وبين المخصص

واما ان كان الخاص متراخيا فان كان موصولا فتخصيص وان كان متراخيا فنسخ في ذلك القدر عندنا اي في
القدر الذي تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط حتى
لا يكون العام عاما مخصصا فلا يكون قطعيا في الباقي الا العام الذي خص منه البعض

فصل

قصر العام على بعض ما تناوله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون
تاما بنفسه والمستقل لا يكون كذلك سواء كان كلاما او لم يكن وهو اي غير المستقل الاستثناء
والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر
صدر الكلام على بعض التقادير كقوله انت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة
نحو الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حدا له كقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق او مستقل وهو التخصيص وهو اما بالكلام او غيره وهو اي الغير العقل
لا غير نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع
من هذا القبيل والحس نحو واوتيت من كل شيء والعادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف
والكون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الاخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
ويسمى مشككا او زائدا عطف على قوله ناقصا كالفاكهة لا يقع على العنب فغير المستقل اي
فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل يكون العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع
اللفظ الذي استثنى منه للباقي وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا لو كان الاستثناء
معلوما او لو كان مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى
هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق
اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي
من حيث ان لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل المجاز ان شاء الله وهو حجة
فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او بغيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه البعض دليل فيه
شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب ان يكون فرق وهو ان المخصوص

بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على
انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا يتناول وبطلان دليل فيه شبهة
وهذا فرق تفردت بذكره وهو لحسن الكرخي لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي
والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها بالاجماع مع كونها
مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص والا فلا
ولا المخصوص بالكلام بعد الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما كان المخصوص كالمستامن حيث خص من
قوله تعالى فاقتلوا المشركين بقوله وان احد من المشركين استجارك او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله
واحل الله البيع لانه لو كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء لانه مثله يبين انه لم
يدخل اي التخصيص يبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل
في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يصير الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت الحكم وان كان
معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل في النصوص التعليل ولا يدرى كم خرج
بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء
في انه يبين انه لم يدخل فلا يقبل التعليل لكونه استثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه في صورة الاستثناء
العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة الا قلنا ان التخصيص كالاستثناء والا
المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا
اي العام حجة فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء
ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا سقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام
بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا
يبقى فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره وهو ارادة الكل فيعلم ان المراد البعض بطريق المجاز كما اذا
كان لكل افراد ما به وعلم ان المراد غير الكل فكل واحد من الافراد الى دون الثلاثة مساو في ارادة اللفظ
مجازا فيه فلا يثبت على شيء منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ما يمكن الشبهة فيه بقوله

فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يخصصه خبر الواحد والقياس ثم اراد ان
يبين ان الصحيح وجوه هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص
شبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما بينا فاذا كان مجهولا يسقط نفسه للشبه الاول وتوقف
جهالته في العام للشبه الثاني فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك لانه قبل التخصيص كان
معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص
معلوما فللشبه الاول يصح تعليله كما يصح ان تعليل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام لينسخ بالقياس
بعض اخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما ياتي في هذه الصفحة بل نريد انه
من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي ولو صح تعليله لا ندري انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك في سقوط العام
فلا يسقط به الشبه الثاني ... لا استثناء من حيث ان المخصص يبين ان المخصوص لم يرد اصلا في حكم العام
فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الاخر بطريق
القياس ثم من حيث انه يصح تعليله يصير الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه
انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بناء على زعمكم في صحة تعليله
ولا يتمسكم بزعم الجبائي ان عنده لا يصح تعليله فلا يقع هذه الشبهة فاقول على تقدير صحة التعليل
لا يخرج من ان يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه علة
لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام
باحتمال التعليل فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من
هذا الكلام الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام
ليثبت النسخ في بعض اخر فالنسخ ما صورته لم يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده ايضا

عن

فرق بين التخصيص والنسخ

عن ورود العام كما يختلف بانها المخصص الا انه يبقى فان العام الذي نسخ بعضه ما ولا لا ينسخ بالقياس
لان القياس لا ينسخ النص لو هو لا لعارضه لانه دونه لكن يخصه ولا يلزم من المعارضة لانه يتبين انه لم يدخل وهذا مسائل
من الفروع يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد
بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف بطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداء
ولان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء
لكنها يناسب الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر
تحت الايجاب مع ان صدر الكلام يتناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا
بحصته الاستثناء موجود فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لوجهين احدهما انه يصير البيع في الاخر
بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء
صحيح كما ياتي في المسئلة التي هي نظير النسخ والثاني ان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو
ان ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ باع عبدين بالف
فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد
الذي مات قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع
في العبد الاخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير
التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما ان لم يعلم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار لم
يدخل في الايجاب في الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه
الاستثناء ولو اعلم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد كما في الحر والعبد لانه بين حصة كل واحد عبد او جنسه وبان ما يناسب التخصيص لان
التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب
لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون

القياس لا ينسخ النص ولكن يخصصه

كالاستثناء ولو كان له شبهان يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء. فلرعاية
الشبهين قلنا لو علم محل الخيار ومدته يصح البيع والا فلا وبين المسئلة على اربعة اوجه احدها
ان يكون محل الخيار ومدته معلومين كان باع عبدين بالف على انه بالخيار في هذا بالف وذلك
بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني لم يكن محل الخيار لكن مدته لا يكون معلوما
والثالث العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو اعتبرنا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء
فلا يفسد البيع ولو اعتبرنا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع اما لو كان
كل واحد من محل الخيار ومدته معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع
ولو كان احدهما او كلاهما مجهولا فلجهالة العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا
علم ان صحة البيع بوصف الصحة في الجميع وجهه كالاستثناء بوصف الفساد في الجميع فراعينا
الشبهين وقلنا لو كان محل الخيار او مدته مجهولا لا يصح لشبه الاستثناء ولو كان كل
منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر بمناسبة الاستثناء حتى يفسد
بالشرط الفاسد وهو ان ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا
باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع
عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ
فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فصل في الفاظه وهي
اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط
والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتيني فله درهم او على
البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا او يطلق على
الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع كالقوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة

فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا اطلقت على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان
له ثلاثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد بحمله
على الثلثة فصاعدا ان يدل ابتداء في معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة
والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة
في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى
قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على المواريث وعلى سنة تقدم الامام فانه لو كان المقتدي واحدا
يقوم على جنب الامام ولو كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما
كان الاسلام ضعيفا نهى النبي عليه السلام عن ان يسافر واحد او اثنان لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد من المعاني لئلا يخالف اجماع
اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لا لان المثنى جمع لانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة
بالجمع ويقع على المثنى ليعلم ان الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع
لا لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع تفريع لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما بمعناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اي المفرد الحقيقي كالرجل وما في معناه
كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الا الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة
كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة منها اي من الفاظ العام
الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهود لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية
فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي والذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف
الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال
على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما
تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه لو ذكر بعض افراد الجنس خارجا او

دهنا فحمل اللام على ذلك البعض اولى من حمله على جميع لا وله لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية
من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في مثل الصيغة ولا يمكن حمله على العهد لانه لم يكن عهد
فيه ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشار الى هذا فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الائمة
من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه في الخلافة وقال الانصار منا امير ومنكم امير فسلم
ابو بكر بقوله الائمة من قريش ولم ينكر احد ولصحة الاستثناء قال مشايخنا رحمهم الله هذا الجمع اي
الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة وبر لو الواحد
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بثلث لزيد وللفقراء تنصف بينهما بسهم لقوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لا يمكن … معهود وليس للاستغراق
لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس واما قال لعدم الفائدة لان في قوله لا اتزوج النساء ولا اشتري
العبيد ورقع النساء غير ممكن فمعه يكون لغوا وفي قوله انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع
فقراء الدنيا فلا يكون للاستغراق بل لا يكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة فيبقى
الجمعية من وجه ولو لم يحمل لبطل اللام اصلا اي لو كان اللام لتعريف الجنس وبقي الجمعية باق في الجنس
منقسم الى الجنس بالاحتمال على الكل تصحيحا فيما هذا الوجه … اللام معمولا وبقي الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على
هذا المعنى وبقي الجمعية على حالها لبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى
وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب … الامر في العموم والتكرار … باعتباره جمعا لغة
حرف العهد اصلا … من الاحاث لانما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا تقييدا بتصور لا يمكن
حمله على العهد ولا استغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله … الاخبار فان علمائنا قالوا ان سلب
العموم والعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس في الجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام
بصحة الاستثناء واختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء
لقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا … حملوا الاعاظم … المعرف المحلى باللام

الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس عند مشايخنا

لو لم يكن للعهود لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة والا
ان يدل القرينة على ان التعريف للماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وما يحتاج تعريف الماهية الى
القرينة لما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية ومثال النكرة في موضع النفي
لقوله تعالى قل من انزل الكتاب في جواب ما انزل الله على بشر من شيء وجاء الكلام فيهم قالوا ما انزل
الله على بشر من شيء فلو لم يكن هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله
تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان مثبتا عام
في طرف النفي فاذا قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع فمعناه اعلم ان اليمين اذا كان
هو للمنع او للحمل فمعنى قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون قوله في معنى لا اضرب رجلا
فشرط البر ان لا يضرب احدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا
كان الشرط مثبتا لانه لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبدي حر معناه اضرب
رجلا فشرط البر احد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف وانما دل على
العموم لانه في معرض التعليل لقوله ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا لانه الكلام عام ولو لم يكن العلة عامة لا يصح
ولان النسبة الى المشتق يدل على علية المأخذ فكذا النكرة الموصوفة المشتق لان قوله لا اجالس الا رجلا عالما معناه رجلا
عالما فهم عموم العلة فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما كان الظاهر كون
هو الوصف فلما لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما فان قيل النكرة الموصوفة بمنكر والعبد من اقسام الخاص
فلما خاص من وجه عام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون ذلك العبد عام في افراده ما يوجد
ذلك العبد والنكرة في غير هذه المواضع خاصة لكنها تكون مطلقا لو كانت في الاثبات نحو ان يذكروا
تقي وشبهها واحد مجهول عند السامع لو كانت في الاخبار نحو اتى رجلا فاذا اعيدت نكرة
كانت غير الاولى ولو اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة لو اعيدت فكذلك

في الوصفين اي لو العبدت المعرف بكن كان الشاغر لاول ولو اعبدت معرفة كان الثاني عين الاول
فالعسر مكرر الثاني وتنوينه قال ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ان مع العسر يسرا الآية لن يغلب
عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد واذا اقر بالف مقيد بصك مرتين لحق الف ان اقر به
منكرا لحق الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فالاول تمام العقلة لانه منفي عادة بكلمات الالف
وعون رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت الثاني معرفة وفي قوله ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة
نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعادلكم غير مذكور وهو ما قالوا اقر بالف معتدم اقر في مجلس اخر
بالف منكرا لا رواية لهذا وينبغي ان يجب الثاني عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي ومن كلمة العموم اي وهي نكرة بالصفة قال
اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا ولو قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد فالفرق في
الاول وصفه بالضرب صار عاما وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في
الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهنا فرق لهم وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر ففي الاول
اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر متعلقا بضربه قطع النظر عن الغير
فيعتق كل واحد باعتبار انه متعلق به لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا اي عتق كل واحد وليس
البعض اولى من البعض يبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير
فيه الفاعل لو هنا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر
هذا نظير للاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير ان يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على
العموم نحو كل اي خبز تريد هذا نظير الثاني فان التخيير الى الفاعل المخاطب ممكن فلا يمكن من اكل كل واحد
بل اكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ويستعمل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع
خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين
ويقع عاما في العقلاء لو كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو امن فان قال من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا ولو قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء

فان الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض لو دخل على ذي ابعاض كان كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن لان من
لو كان للتبعيض فقط ولو كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل
محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض في المسئلة الاولى هذا جواب عن عتق كل واحد على مشيئة
مع قطع النظر عن غيره فكل واحد هنا لا اعتبار بعضا بل كله واحد مع قطع النظر عن غيره بعضه يعتق
كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب لو شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه
فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخر مما يعرف به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان
قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع
وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان دخل كل على النكرة فلعموم الافراد
وان دخل على المعرفة فللمجموع فالعموم على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر
عن غيره وهذا لو دخل على النكرة ولو قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا
يستحق كل واحد لان كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل
وهنا فرق لهم وهو ان من دخل ولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اي
عموما له ليلا يلغو فيبقى العموم في الاول فيبطل الاولى وهذا الفرق قد تعرف ايضا
وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد منهم من قوله من دخل هذا الحصن
اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي لان في قوله كل من دخل اولا فلو دخل
على قوله من دخل اولا اقتضى العموم في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول على
معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف
وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد

مقصود

وان دخلوا اولاً يستحق الاول فكذا مستعار الكل كذا ذكره فخر الاسلام في اصوله ورد عليه
انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال انه بمعنى الدخول على سبيل الاجماع يحمل على الحقيقة
ولا السبق ولو اراد يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا يدري ان يدخل احدهما متعينا واولا كل منهما
متعينا بل اراد ذلك لكن فالاول مجاز فكذا مستعار لكل اي الكل الاول لوقوعه في
على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه لو
كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فيراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء
كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى الحقيقي الا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجمع نفلا واحدا وان كان
هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن ولا يحصل بدون يستحق السابق سواء كان منفردا او
مجتمعا ولا شرط الاجتماع لانه لو اقدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المساعدة لا يوجب
حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي
وايضا لا دليل على انه لو ادخل جماعة يستحق كل احد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على المجموع
نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا فان
دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لانه من افراد عموم
المجاز وهذا بحث على الدقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة
نحو صلى النبي صلعم في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل فان رجح بعض المعاني فذاك والا
التساوي فالحكم في البعض ثبت بفعله عليه وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض
في الكعبة لانه يلزم منه استدبار بعض اجزاء الكعبة ونحمل فعله عليه على النفل ونحن نقول لما ثبت
جواز البعض بفعله عليه والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز
في البعض الآخر قياسا ولا نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحكم
بالمعنى ولا نحو لا يكون عاما جواب اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا تعم فما روي انه عليه قضى

حكاية الفعل العام

ان نفي لا يجوز الفرض في الكعبة

تفتازاني التعميم

بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا فاجاب ان هذا ليس من باب
حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه الشفعة ثابتة للجار وكلمة ان
حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قضى بالشفعة لكل جار
مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون ويخرج الكلام مخرج
الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع الاحتمال او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء كلام مع
احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا فيقول بلى او كان لي عليك كذا فيقول نعم هذا
نظير غير المستقل ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير بيان هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا
ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال
الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ كو فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع
يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو نوى عنينا الجواب صدق ديانة وعند الشافعي
انه يحمل على الجواب هذا ما قيل لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم
تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه
كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا اي المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في
مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان الاعتاق يتقيد بالمؤمنة اي الا في كل موضع يكون الحكمان
المذكوران مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان الحكمين
اي ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافر وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافر يستلزم نفي اعتاقه عنه
لان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني
رقبة كافرة فهذا او صف بعد الاول اي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف
الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس او لا
وبعضهم قالوا ان اقتضى القياس اي بعض اصحاب الشافعي قالوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله

احتمال

امر الطلاق وامر المقيد

حمله وان الحديث اي الحادثة كصدقة الفطر مثلاً اذا دخلا على السبب كقوله ادوا عن كل حر وعبد وكقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي اذا دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي يكون المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي رحمه الله تعالى فعنده يحمل وان لم يحمل عندنا ولم يدخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة الحادثة الواحدة كصوم ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام غير مقيد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا تعتق اصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى سؤال وجوابه نعم المقيد اولى لكن لو تعارضا ولا تعارض الا في الحادثة الواحدة والحكم كان في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد دليل على المذهب الثاني وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوا على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب بل اعمال الدليلين ولعل ما امكن يعمل بكل واحد منهما الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم

فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالكلام شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس فقال والنفي المفهوم علقه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم الاجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت الاجزاء المؤمنة بالنص فبقي الاجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا بد للقياس من كون المعدى حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم الاجزاء ما لم يكن تحرير رقبة كعدم الاجزاء الصلوة والصوم ونحوهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب رقبة المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه لو كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر وثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض ولا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص المقيد بل النص ابتداء فيكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون المعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان تعدي القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي العدم قصدا ومثل هذا كثير في القياس فيجب بقولنا لان القيد وهو قيد الايمان مثلا تدل على الاجزاء في المقيد اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء اي تحرير رقبة توجد فيه الايمان والنفي في قوله الى نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على شيئين الامرين والاول وهو الاجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله او تحرير رقبة فلا يفيد تعديته في اي التعدية الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم قصدا اي يجب تعدية العدم ولم كانت غير ثابتة في ... منهما اي وان

كانت تعدية القيد عن تعدية العدم فتعدية العدم مقصود من تعدية القيد وحاصل الكلام ان تعدية القيد
تعدية العدم والكلام ان معلوم تعدية القيد غير معلوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصود من تعدية القيد
مبطل فلا يمكن تعدي القيد فيثبت العدم ضمناً بل العدم قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فلكون
اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم اصلي واعطاء الحكم الشرعي
وهو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة
وكيف يقاس مع ورود النص ومن شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على
عدمه وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا انه يجوز بالقياس جواب عما ذكر في المحصول
على جواز حمل المطلق على المقيد لاقتضاء القياس حمله بمساواة دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق
عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقاً بيننا
وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس ايضاً واجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً بقوله لان تخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصاً بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لا انه قيد اولا
بالنص ثم بالقياس فيصير القياس ههنا مبطلاً للنص ولا كذلك العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل اذا كان
لو اخص اولا بدليل قطعي اي مثل حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى مثل المسئلة الجزئية
فذكر فيها ما ينافي كون منع القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا
يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية لا يقال انكم قيدتم الرقبة بالسلامة فهذا اشكال
اورد علينا في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان
ناقصاً في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا انما قال علاوة لان المطلق ينصرف الى الكامل لا كامل

اي يجوز حمل المطلق على المقيد بالقياس ١٢

اعلم ان هذا المثال غير مطابق لان الكلام في حمل المطلق على المقيد
بالقيد المذكور الكافرة والاعتاق لا تتقيد بالكافرة بل بالمؤمنة
فالمثال المطابق اعتق عني رقبة ولا تملكني الا رقبة مؤمنة
فعلى هذا يمكن تصحيح المثال المذكور بان يقال يفهم من قوله اعتق عني
رقبة ولا تملكني رقبة كافرة قولنا ولا تملكني الا رقبة مؤمنة
فصار هذا القيد كانه مذكور فحمل المطلق على هذا ويمكن ان يقال
حمل المطلق على المقيد اعم من الحمل على المقيد بالقيد المذكور او غير المذكور
فان المدعى ان يجري المطلق على اطلاقه ولا يقيد بقيد اصلاً
حتى اورد الاشكال علينا بانكم قيدتم الرقبة بالسلامة وقيد السلامة
ليس قيداً مذكوراً في اللفظ منه رحمه الله

وإذا عرفت هذا علمت أن المجهول في الصدر الأول لا يكون من الصحابة لأن المراد منه
من لم يعرف ذاته إلا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته
وقد عرفت عدالة الصحابة واشتهر طول صحبتهم فكيف يكون سوادا خلافيهم
وعلمت أن وابصة وسلمة ومعقل وإن رأوا النبي عليه السلام وروى عنه
لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الأصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم
ويؤيده ما ذكر شمس الأئمة إنما نعني بهذا اللفظ أي المجهول من لم يشتهر
طول صحبته مع الرسول عليه السلام وإنما عرف بما روى من حديث أو حديثين
وإنما فسر الشيخ المجهول في رواية الحديث لأنه قد يراد بهذا اللفظ مجهول النسب
وتلك الجهالة مانعة عن القبول عند البعض وإن لم تكن مانعة عند عامة الأصوليين
وأهل الحديث وكأنه احترز به عنها كشف   واعلم أن خبر المجهول
مردود عند الشافعي لأن الصحابة رضي ردوا أخبار المجاهيل فإن عمر رض رد
خبر فاطمة بنت قيس وعلي رض رد خبر الأشجعي ومن رد خبر المجهول منهم لم ينكر
عليه غيره فكان ذلك بمنزلة الإجماع على رده وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة
مقبول لأن العدالة كانت أصلا في ذلك الزمان بخبر الرسول عليه السلام خير الناس قرني
الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم الحديث كشف

فما يطلق عليه هذا الاسم كاملا، المطلق ينصرف إلى الكامل فلا يكون حمله على الكامل بعيدا أو لا تعالى
اسم قديم قوله عليه السلام في خمس من الإبل ... في خمس من الإبل السائمة ذكر مع أنها في السنة والمذهب
عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وإن كانا في حادثة وإن دخلا على السبب كما في صدقة الفطر وقد تقدم قوله
نحو أشهدوا إذا تبايعتم بقوله وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثة ... فالمعنى
أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم فأجاب عن
الإشكالين المذكورين بقوله ... إنما ثبت بقوله ليشمل الكوامل والعوامل والعلوفة وصدقة
والعدل بقوله إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا فصل م حكم المشترك
التأمل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة لأنه لم يوضع للمجموع
اعلم أن الواضع لا بد أن وضع المشترك لكل واحد من المعنيين
بدون الآخر وكل منهما مع الآخر أي المجموع أو لكل منهما مطلقا
وأما غير واقع لأن الواضع لم يضعه للمجموع والإلم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر
بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع استعماله يكون استعمالا في أحد المعنيين لا
وجد الأول أو الثالث يثبت المدعى لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد
باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي
اعتبار الآخر ومن عرف ... لا يشكل عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين فعلم أنه لم يوضع
للمجموع إذا ... ذكرنا أن المشترك إنما يمتنع استعماله في المعنيين لو كان موضوعا للمجموع أو وضعه للمجموع ممنوع
لا على التقدير الثاني فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا فإن قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة
ومن الملائكة استغفار قلنا لا اشتراك لأن سياق الكلام لإيجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلاة
من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع اعلم أن المجوزين تمسكوا

إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما

ولا مجازا لأن استعماله في الجمع من الكل
والمجاز فإن اللفظ لو استعمل
في الأكثر من معنى واحد لكان على ... واحد
يكون اللفظ الواحد مستعملا في الحقيقة والمجاز معا وهذا لا يجوز

تقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار واوردوا
على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فان الفعل متعدد لتعدد الفاعل
فكان كتكرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان الفعل بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا احتياج الى هذا
وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لا نجوز في مثل هذه الصورة اي في صورة تعدد الفاعل ايضا
فكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان الآية لم توجد استعمال المشترك في اكثر
من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اعتناء المؤمنين بالله توسلا بكم في الصلوة على النبي عليه فلا
بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين
آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان
معنى حقيقيا او معنى مجازيا لكن الحق هو الاعانة فالمراد والله اعلم انه يريدون اتيانه باتصال
الخير الى النبي عليه ثم صلوا ادم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلوة من الله رحمة فمراده هذا
المعنى لان الصلوة وضعت للرحمة كما ذكر في قوله تعالى عليهم وتحقيقه ان المراد من الله هو ايصال الثواب
ومن العبد الطاعة ليس المراد ان الصلوة مشتركة من حيث الوضع بل المراد انه اريد بالمجاز منها اللازم
من الله وهو الذي من العبد هذا ولا المجازي وكان ذلك الجزء وكونها مما يليق هذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى
لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع فليتنبّه.
اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه فيهم منه الاتحاد واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف
لا ان معناه مختلف وضعا هذا جواب حسن ترشحت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان
الله يسجد له من في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فمن نسب
الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على
الارض فلم يرد وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على
الارض

له لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اولى فتمسكهم بالآية
الآية ليس له لا يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار سيما
المتكبرين منهم لم ينقادوا الانبياء اصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع
ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والنباتات من الجوارح والاعضاء
يوم القيمة مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه سمع تسبيح الحصى ولكن لا تفقهون تسبيحهم
تحقق المراد هو حمله التسبيح الدلالة على وحدانية الله لو كان كذا لا تفقهون لا يلتفت اذ يعلم ان وضع
الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كان ممكن الا تستكر خوارق العادات التقسيم الثاني
في استعمال اللفظ في المعنى فاما ان يستعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يلزم الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه
من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة واما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة
والمجاز على المعنى ايضا مجازا وانما على انه من خطاء العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي فاللفظ
في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول
الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة
ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من حيثيتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة يحتاج للوضع الجديد فاستعمال
اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني وان المنقول نفسه
باعتبار معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبا
لعكس من حيث الثاني وهو اما الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له
حتى هجر الباقي كالدابة فانها من حيث اللغة اطلاقها على الفرس نظرا الى الحقيقة لكن لو اختصت اي خصصت
الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما دب على الارض صارت مجازا لغة ان اريد به
او هو ما دب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لا انها

اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة بينهما يقال له المرتجل

لما خص به وكان لم يراع المعنى فصار من استعماله فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما بدء ليس لصحة

اطلاقه اى المنقول عليه اى الغير بل رجع الى المعنى الاول وهو المراد بالمعنى الاول لا في اول الوجدانيات المعنى الاول كما في

الحقيقة فان في الحقيقة باعتبار المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اى المنقول

على المعنى الثاني وهو ما بدء من خصوصية المرتبة او المجاز فان في المجاز باعتبار المعنى الاول وهو المعنى

الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم

على غيره من الاسماء اى تخصيصه بالمعنى الثاني اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية

فيعلم منه ان الوضع فيه لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول

في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر

لا يجري القياس في اللغة فلا يقال لسائر الاشربة خمر لمجرد مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى

في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية لتخصيص الواضع لهذا

المعنى لفظا مناسبا فاحفظ هذا البحث فانه كثير النفع قليل الثلاثة لم يزل اقدام من سوّغ القياس

في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا كاطلاق الدابة والصلوة اى اعلم

ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار

المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف

على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ويمكن انصاف الحقيقة له اى استعماله

صار مجازا والمجاز له اكثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد منهما حقيقة او مجاز ان كان مما يفهم

بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية والحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازي كناية

والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما

الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان

الكناية لفظ يقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له اى لمعناه الموضوع له وهي لا تنافي ارادة الموضوع

له وانما استعملت فيه لكن يقصد بمعناه معنى ثان كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن

المقصود والغرض من طويل النجاد طول القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل

في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما لغوي وعرفي وشرعي وهما اولها

في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية والا بان نسبه الى غيره لملابسة بين الفعل

والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل عند غير الموحد اى عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء

قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت

الربيع البقل لكان اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس فاعلا في العقل

وهو كاذب في هذا الكلام كما لو قال جاء زيد ولا يعلمه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه

حقيقي مع انه كاذب والمراد من الفاعل عنده ما هو عند الظاهر اى الفاعل عنده حتى يشمل الحقيقي في

والكاذب فصل هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير

مضبوطة لكني اوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي لو اطلقت لفظا على شيء فهذا قبل الاطلاق

اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى فكان ينبغي ان يقول فان الاول على الموضوع

له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم فذكر ما هو بصدده وهو انواع المجازات فقال والثاني غير الموضوع

له فالمعنى الحقيقي ان حصل له اى للاطلاق المستعمل الفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار

ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يعتد في المتن ببعض

الازمان بهذا القيد لان التقدير بعد استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل له ذلك المسمى

فان كان زمان الحصول بعينه زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والعدد

خلاف هذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اى

لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي ذهنا اى يستلزم الذهن من الوضعي اليه والمراد

الاستعمال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصور تصوره كالبصر للاطلاق على الاعمى وكالغائط

قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهي اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعلاقة فيها الاستقراء ويرتقي ما ذكره القوم الى خمسة وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والصفة والكون عليه والاول اليه والمجاورة وزاد بعضهم تعلق احدهما في الآخر بالجزئية والحلول كالظرف مع المظروف وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود او العقل او الخيال وغير ذلك والعلاقة الكلية والاول والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والزمانية والوصفية

ومقولا ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كاطلاق البصير على الاعمى او
منضم الى العرفي ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالفاظ فاذا لما وقع في العرف
قضاء الحاجة المطلق حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون
ذهنيا منضما الى العرفي او الطبعي اي كلوا الذهني منضما الى الطبعي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الطبعي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني طبعيا وح اي
لما كان اللزوم منضما الى العرفي او الطبعي لا يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الجزء على الكل وبالعكس
كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه
عطف على قوله جزء للآخر وح لا بد ان لا يكون اللازم صفة للملزوم وهو اي اللزوم لا لحصول احدهما في الآخر كاطلاق
اسم المحل على الحال او بالعكس ولا بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب كرعينا الغيث اي النبت وبالعكس
كنعوا نو وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي علوا نو وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق
اسم السبب على المسبب لان الرزق مسبب عن المطر وآتاه ما شرطه كصلاة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم
هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او لكونه صفته وهي
الاستعارة وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد لزيد لانه وهو الشجاعة مطلق على زيد باعتبار
انه شجاع ولما اعرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا
كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها وكالجزء
مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل
فيصح ان يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع له والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل
باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق الكل على الجزء مطلق وعكسه غير مطلق بل يجوز في صورة استلزام الجزء الكل
كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة لا اطلاق اليد والاذن للانسان
فلا يجوز وكالمحل فانه اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس لان ما كان الموضوع
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم من حلول العرض

اللزوم الخارجي قسمان عرفي وخلقي الطبعي

اطلاق الكل على الجزء جائز وبالعكس غير جائز الا في صورة استلزام الجزء الكل

اطلاق اليد وارادة الانسان لا يجوز

في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة لو وجدت من جنس الشرع تصلح علاقة
للمجاز ايضا كالاتصال في معنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة اي ينظر في التصرفات
المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على اي وجه شرعت فالبيع عقد
شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاحصل الاشتراك بين هذين
في هذا المعنى يصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث فان كلا منهما استخلاف بعد الموت
لما فضل الفارغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة في
غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات اللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخاص
من مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في معنى
المشروع كنكاح علمه انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك
المتعة وذلك اي ملك الرقبة سبب لهذا اي لملك المتعة واطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد
ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا اي نكاح غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا لا كما قال الشافعي
حتى لو كان شاهد يثبت الهبة وعند الشافعي لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى
خالصة لك لانه عقد شرع لمصالح لا تحصى كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح
وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستدل لو كل منهما في المعيشة بالتوافق لا عد ذكرها يطول
تعدد وغيرهما اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح المذكورة
قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر مخصوص بالنبي
عليه السلام فالمهر لغيره وايضا يحتمل ان يكون المراد والله اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها
خالصة لك اي لا تحل ازواجك النبي عليه لاحد غيرك كما قال وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز مختص
حصر الرسالة وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع ومبنى النكاح للكلام عليها

مطلب في اللازم البين للتصرفات الشرعية

النكاح ينعقد بلفظ الهبة عندنا

اي للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده لا هو المالك لها
لو كان وضعه لملك المنافع وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان الطلاق
بيد الزوج فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح لملكه عليها ولو لم يصح بلفظ
لا بد لان على الملك لغة فاولى ان لا يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بها اي بلفظ النكاح والتزويج
لا بهما صارا علمين لهذا العقد جواب اشكال وهو ان يقال لا يطلق لفظ النكاح والتزويج
لا بد للمرء على الملك لغة فينبغي ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما لانهما صارا علمين
لهذا العقد اي بمنزلة العلم لكونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى اللغوي
وكذا لا ينعقد النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة وهو السبب
وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله فلا النكاح غير غيرنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراد البيع والهبة
بطريق اطلاق المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة مذكور وهو لا يثبت ملك الرقبة قلنا انما كان
كذلك اي انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب لو كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لذلك المسبب اي للمقصود
من شرعه السبب لكن المسبب لا يصح للملك فان الملك يصح كالعلة العائدة له فان قال ان ملكت عبدا
فهو حر او قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد متفرق بحيث الكل لا كالاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر
نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد
فانه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد
ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء
العبد وكمال عرفا انه مشتري العبد وهذا بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه مجاز لغوي لكن في بعض الصور
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى
مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا لا لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا يعني

فهو حر ان ملكت ولو الحمد للعقود وفي قوله ان اشتريت الحقيقة العرفية والمسألة المذكورة بعينها
في ذلك الموضع من المقصود المسألة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق في القضاء
فيما فيه تخفيف عليه يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر فقال عنيت به الملك بالشراء بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد
عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب
صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا لما لو كان سببا محضا هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك
لو كان علة فلا ينعكس اي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله اذا كان الاصلية
والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين لكن فان قيل يفهم منه انه لو لم يكن الاصلية والفرعية
من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
لم يشرع لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد
والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان
العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لملك المتعة وملك الازالة سبب لما اي لازالة ملك المتعة
سبب لازالة ملك المتعة لا تفضي اليها وليست هي اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة
ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق لما قلنا حالا بالشافعي فانه لو لم يكن السبب مقصودا
من السبب لا يصح اطلاق المسبب على السبب ولا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو
ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت
بطريق الاستعارة ولا يجوز الاستعارة عندنا لعدم وصف مشترك فبينه بقوله لان كلا منهما اسقاط مبني على السراية
واللزوم اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات
كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيهما اسقاط الحق والمراد بالسراية
ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبول الفسخ واما الاستثناء بطريق

الاستعمال لما قلنا لانها لا تصح بكل وصف لم يعتبر المشروع كما شرع ولا الاتصال بينهما فيه اي بين الاعتاق
والطلاق اي بين المشروع كما شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية فان
في المنقولات اعتبر المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة تعالى عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه
عتاق الطير وتعالى عتقت لكنه لما ادركت وبعلة الشرع للقوة المخصوصة فان قيل الاعتاق ازالة
الملك عند ابي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسئلة تجزئ الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المجوز للاستعمال
بينهما قلنا نعم يصح الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه الله في مسئلة تجزي الاعتاق لكن يصح لكن المقصود الصادر عن
المالك هو ازالة الملك لا يصح ان الشرع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة
اي المراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه فيه على هذا لان الاعتاق في الشرع لو كان موضوعا
لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يستند الى المالك لانه ما اشتغل فاجاب بقوله فيستند الى حين
الا انه جاز الاستناد مجازا فيكون المجاز في الاسناد كما في انبت الربيع البقل ويطلق اي الاعتاق عليها اي على
ازالة الملك مجازا فيقال اعتق فلان عبد من منعاه ازاله عن ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ع تكون المجاز
في المفرد ويطلق عطف على قوله فيستند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي
لم يطلق الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي
حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو
ازالة الملك فيه علة اي على ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية اما تعلق الطلاق
وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو والاتصال المجوز للاستعمال
موجود من ازالة الملك وازالة القيد ولا نسلم بحثنا ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا
الجواب ليس لابطال ما ذكره فان هذا الاثر لو حق بل تبطل الاستعمال بوجه اخر وهو ان ازالة الملك
اقوى من ازالة القيد ولبيان ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعمال ما هو اي ازالة القيد
لذلك اي لازالة الملك بل عكسه فان الاستعمال لا يجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجارة الحر
عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق واما قيد بالحر حتى لو كان عبدا ينعقد البيع بلفظ البيع دون

العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وفي المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور ان الشيء لو كان سببا محضا
صح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم الصحة فيما اضافه الى المنفعة جواب اشكال وهو ان يقال
لا يصح استعمال البيع للاجارة ينبغي لا يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا
لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم
الصحة باللفظ المذكور بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح
فكذا المجاز بهما في الاجارة انما يصح لو اضيف العقد الى العين فان العين يقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق الصحيح ذلك بطريق الاستعمال لا بطريق اطلاق السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا
لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما يشبه معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعمال
ثم انما لا يصح العكس لما ذكرت ان الاستعمال لا يجري الا من طرف واحد ولا في مثال البيع والملك فيصح
واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقات اي افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون
البلاغة وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط
المشابهة في اخص الصفات مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة رحمه الله
وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم بهذا حر في اثبات العتق
والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت العتق بهذا الاصل
ولا يمتنع وشرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض ففيما عندهما امتنع الاصل في الحال خلف
عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت
بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق
الحقيقة كثبوت النسب مثلا وعند ابي حنيفة رحمه الله في حق التكلم فبعضهم قسرو باب لفظ هذا ابني خلف
عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك
المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فسروا بان لفظ هذا ابني لما اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني لو اريد به

ابداع الشيء اختراعه لا على مثال
الاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين

البنق والوصل لا قول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قايم مقامه والاصل هو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف كذا الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني لو كان مجازا خلف عن هذا ابني لو كان حقيقة في حق الحكم اي حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقي وعند ابي حنيفة رح هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ كما يجيء فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما في الحكم وعنده في اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية

والامر الثاني انه لا يصلح لو قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدا وخبر موضوع للايجاب تصحيحه وقد وجد ذلك وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فيصح الاصل من حيث انه مبتدا وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصا بقوله اي فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني من قوله البنق في اصل الخلاف انه لو استعمل لفظ واريد المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط حتى يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لان الانتقال في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فاللفظ اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان يشترط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة ان يحلف بقوله والله لامسن السماء يحنث الكفارة لان الكفارة خلف عن البر فيكون هو صحيحا يمكن البر بعقد اليمين وتحنث الكفارة في مسئلة مس السماء لان البر وهو مس السماء ممكن في جنس البشر كما كان للنبي عليه السلام فان حلف لا يشرب الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يحنث الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد فامان المسئلتان والفرق الذي بينهما وامام اين ذكر في المتن مسئلة الكوز لان العقد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما يغني عن الاخر قلنا هو موقوف على فهم الاول

لا عادة القرينة لو لا حج منهما اي بين الحقيقة والمجاز فالمراد المعنى الحقيقي المجازي فيهما اي في الاولى فاذا لم يكون على ارادة الاول لا يحصل امكان الاول وحيث هو فهم الاول وهم لا اول حتى يعاصح اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد اللازم وهو عنده من حيث التكلم فان هذا المعنى لازم البنوة فيجعل اولا فيفهم قصدا من غير نية لا قصد ثبوتي ولا يعتق عليه ما ابني لانه لاستحضار المنادي بصوت لا بيان لا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولا يصح ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا يجري الاستعارة في الاعلام لان الاعلام لا تدل على المعنى كحاتم ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بليغ لانه دعوى امر مستحيل قصدا لاحتمال التصديق والتكذيب هو صفة الخبر وانما يكون الاستعارة لو اصف نحو رايت اسدا يرمي ولو كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية بيانا فعلم هذا لا يكون هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان لو علق مجازا لحقيقته في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير اداة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة لو كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما في شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي قلنا هذا اي الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى استعارة اصلية لانه يلزم ح قلب الحقايق لان الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم منه قلب الحقايق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر المبتدا انما هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس لا الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدا عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدا

لكن ليست أسماء الأجناس بل هو اسم المشتق نحو زيد أسد في خبر المبتدأ، وفرقهم أن الاستعارة في
خبر المبتدأ يستلزم قلب الحقائق لو كان خبر المبتدأ اسم جنس إلا لو كان اسمًا مشتقًا فلا يستلزم
الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تكون في أسماء الأجناس وتكون في المشتقات في خبر المبتدأ وهو الذي اسم مشتق
لمعناه مقولًا متى تجوز فيه الاستعارة فإنه قيل في الحال ناطقة واعلم أنهم يسمون الاستعارة
في أسماء الأجناس استعارة أصلية والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية لكن الأول
إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق وسيأتي قريبًا ويجب أن نعلم أن ما كونه الذي أو ثلاثة
في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على ذلك بإلهام الواهية فلذلك قولهم زيد
أسد ليس باستعارة مع قولهم رأيت أسدًا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في الكتب
أن زيد أسد دعوى أمر مستحيل قصدًا بخلاف رأيت أسدًا يرمي لا شك أنه فرق واه وقد ذكر
بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدأ وتجري في الأسماء المشتقة أضعف من الأول
وفرقهم أن الأول يفضي إلى قلب الحقائق دون الثاني أوهن من نسج العنكبوت لأن قولهم الحال ناطقة ليس في
الاستحالة إلا دون قولهم زيد أسد غاية الأمر أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وإنما لم
تذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة إليها فإن قولهم الحال ناطقة لما كان استعارة بالاتفاق
علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين الاستعارة في أسماء الأجناس
وقولهم هذا في سائر الاستعارات يصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان المعنى الحقيقي مسألة قال
بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في
استعماله لأنه إنما يستعمل لأجل الدواعي التي تأتي من بعد ولئن لم يكن الضرورة في استعماله بل يكون ضرورة في
أنه لو استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم
بل العموم إنما يثبت لأن المستعمل المتكلم أراد به المعنى العام ولا مانع لها إلا أنه ما وجد في الاستعمال ضرورة
وهو أحد نوعي الكلام بل أنه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض

وقوله لا نطفئ الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات يبطل قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين ويراد به الطعام إجماعًا فلا يشمل غيره عملًا بذكر الصاع وأريد به ما فيه
بطريق إطلاق اسم المحل على الحال مسألة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معًا لرجحان
المتبوع على التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق لو أوصى لمواليه ولا يراد بالخمر غيره عليه
من شرب الخمر فاجلدوه لأنه أريد بها ما وضع له ولا الملامسة باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لأن الوطء
وهو المجاز مراد بالإجماع اعلم أن لفظ المولى حقيقة في المولى الأسفل وهو المعتق ومجاز في معتق
المعتق فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذلك إذا أوصى لأولاد فلان
أو لأبنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بني بنيه ولا دخول بني البنين في الأمان في قوله
آمنونا على أولادنا فلأن الأمان لحقن الدم فيبنى على الشبهات ثم من المسائل […] ولا جمع بينهما
بالحنث حافيًا ومنتعلًا في لا يضع قدمه في دار فلان لأنه مجاز عن الدخول فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم
المجاز اعلم أنه تذكر مسائل يترآى أنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها أنه إذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان يحنث إن دخل حافيًا أو منتعلًا أو راكبًا والدخول حافيًا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله
لا يضع متعلق بقوله لا جمع بينهما وإنما حملناه على المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور لو لبس المرء النعل ووضع
القدمين في الدار وهو خارج الدار لا يحنث وفي العرف صار عبارة عن الدخول وكذا من باب عموم
المجاز لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة إلى فلان
نسبة السكنى وهي تعم الملك والإجارة والعارية لأن نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز أي لا يراد نسبة الملك بطريق
الحقيقة وغيرها أي الإجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث عطف على قوله
بالحنث حافيًا ولا جمع بينهما بالحنث في قدومه ليلًا أو نهارًا في امرأته كذا يوم يقدم فلان لأنه يذكر للنهار
وللوقت فنقول […] من قولهم لو قيد به […] أنه قال امرأته طالق يوم يقدم فلان يحنث
إن قدم ليلًا أو نهارًا فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لأنه يذكر لليل
على قوله ولا بالحنث الثاني لأنه يرجع إلى اليوم والمراد باليوم هاهنا الوقت فاليوم حقيقة في النهار

وكذا اما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف كل موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا قرن بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق مثلا اي في قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن لانه لا يمكن ان يراد النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولهذا العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا يحنث عطف على قوله فالحنث الذي بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فلا يأكل من هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد نقضا على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز فيمن قال لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذه من الخلاف ولو كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل قوله ولا يرد ثم اشار انه يمين بموجبه بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كالشراء الفريسة صيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لا تكون مجازا كاللفظ الاسد لو اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاع التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا واما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو انه يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اي اليمين كالفرد اشتراء القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز يمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر وهو اثبات

فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه سلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاشارات يمكن ان يثبت بالكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي يحصل بالصيغة سواء اراد او لم ينو والمجازي ان اراد فهذه المسألة تنقسم اقساما ما قال لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر ونفى اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين لان النذر ثابت بالصيغة والاثبات للارادة فيما نواهما ولا اليمين بالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا لانوى انه يمين وليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه وبين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يصدقه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه لو قال انت طالق واراد المعنى المجازي ونفى الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد فيحتاج الى القاضي اصل في هذه المسألة لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او شرعا وهي اي القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور او معنى في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله لقوم تغدوا عندي فقال والله لا اتغدى فانه سياق الكلام وهو قوله اما اعتدنا للظالمين نارا يكون للتخيير وكقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او عن خارج فانه قد يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن نحو الاعمال بالنيات رفع عن امتي الخطأ والنسيان لان عين هذه الجواهر لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والمأثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما كالاول بناء على صدق عزيمته والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب على الصلاة عزيمته ولما اختلف الحكمان صار كالاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يتم لا عندنا فالمشترك لا عموم له ولا عندهم فالمجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم والثواب اتفاقا لا يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر حتى لو استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب لان حقيقتها الخصومة مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار

اعلم أنّ القرينة إمّا مانعة عن التكلم والكلام اي لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا تكون من جنس
الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التي من جنس الكلام إمّا لفظ خارج عن
هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة
او غير خارج عن هذا الكلام بل غير هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم
على نوعين إمّا ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص أنّ المخصص قد يكون كون ذلك الافراد ناقصا
او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر وإذا قال كل مملوك لي فهو حر فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه
مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى وانحصرت القرينة في هذه الاقسام
فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض الافراد اولى من قسم المخصص الغير الكلامي وما جعل من قسم
القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلت المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام بغير يوجب بعض الافراد
حكما مناقضا لحكم بعينه العام فكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا
غير كلامي بهذا التفسير وما نعني بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأي طريق كان أنّ الحقيقة غير مرادة
وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناول المكاتب فيكون القرينة لفظية حينئذ ثم الامثلة المذكورة في
المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيبه لكن العلم لم نذكر في كل مثال أنّ القرينة المانعة من ارادة
الحقيقة مانعة عقلا او حسا او عادة فنبيّن هنا هذا المعنى ففي يمين الفور كما لو ارادت المرأة الخروج
فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة من ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقي الخروج مطلقا
وفي قوله تعالى واستفزز فالقرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا في قوله فمن شاء فليؤمن لأن التخيير وهو الاباحة مع العذاب
المستفاد من قوله انا اعتدنا ممتنع عقلا وفي قوله طلقها ان كنت رجلا الحقيقة ممتنع عرفا وفي الافعال
بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفي لا يأكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا يشرب من هذه البئر حسا
وعرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء المنقولة لا عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة
شرعا فان قيل انما يترك المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لكن المحلوف عليه عدم اكلها

وهو غير ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلنا اليمين لو أدخل على النفي كانت للمنع فوجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين
وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسألة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله
واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعنده اي ابي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا بضرورة
وعندهما المجازي اولى ونظيره لا يأكل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى اكل ما فيها فصل
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي اكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي لان الحقيقة
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر سنا منه فقط وفي الثاني في كليهما اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
لان النسب مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه اي يكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه
وينتفي ممن اشتهر منه لا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او في
حق نفسه فقط اي هذا المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه مع عدم ثبوته ممن اشتهر منه وذا
متعذر اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لانه لما ثبت من الغير ولا يكون اي يكذب الشرع الذي
اقل من تكذيبه نفسه والنسب ما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع
ولا المجاز عطف على قوله ولا الحقيقة والمراد بالمعنى المجازي متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
اي بلفظ هذه بنتي منافٍ للملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه بان يراد بلفظ التحريم بهذا اللفظ لا يخلو
ان يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها والاول منتف لانه لو كان لا جنبية تحرم
النسب على هذا يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق
النكاح كالطلاق وذلك باطل لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق
فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة
لا ان ثبت في حقه وفي حق من اشتهر منه فغير ممكن او في حقه فقط وهذا لانه لا يثبت في حق الغير فهو متعذر
لان الشرع يكذبه او في هو التحريم فلا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا اللفظ ينافي الملك النكاح كما ذكرنا
ولا المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت
بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب يوجب الحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق المجاز فان لفظ

لو اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالزام ولا يكون هذا مجازا بل اما ان يكون مجازا لو اطلق السقف
واريد به الجدار فاما قوله لا حاجة الى قوله لما ان شرط صحة الساوى صحة التجوز بطريق الالزام لعدم ثبوت الاصل
فهذا القدر يكون صحيحا فالدليل الثاني لهذا التجوز الدليل الاول الذى اما السبب كونه منافيا لها لكن الكلام على الدليل
الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم ان شرط التجوز بالاسم الا بطريق المجاز وقد استعد ايضا للمنافاة المذكورة
ولو يقوى هذا الوجه وهو انه ان شرط التجوز فاما الشرط بطريق الالزام وهو عدم ثبوت الموضوع له وهو
النساء بطريق المجاز وهو ايضا للمنافاة المذكورة كان لفحش مسئلة الداعى الى المجاز اعلم ان المجاز
يحتاج الى علاقة اشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهو الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى
وهو يرمى فى رايت اسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن رؤية
شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا عدلت الى رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك الاستعمال
ما هو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز فذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى
اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا
ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحية الشعر اى لا يستعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فاذا
كان السجع اى التاسل الاصد والعيد بلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع واصناف البدايع
كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك
هنا مجاز استعمل للتجانس الشكل فان بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه فى شارع
سرع الداعى المعنوى بالتعظيم كاستعارة اسم اى صيغه لرجل عالم او التحقير كاستعارة الكلب وهو الذباب
للضعيف الجاهل او الترغيب او الترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة
السم لبعض المطعومات لينتفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص المعنى المجازى بزيادة البيان
بان نحو كاستعارة اسد الشجاع الدال على الشجاعة من نحو رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود
اللازم وفى المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة

يكون دعوى ملايمة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز

قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجها الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لك تخيلية وزيادة شوق

لك الى كمال معناه فيوجب سرعة الفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف الكلام اي الداعي

الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فكثيرا ما يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او نقصان وضوح

الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاول المتكلم تقوي المعنى لدلالة

اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد له يستعمل لفظ المجاز ذات متكلم فبعضها اوضح في الدلالة وبعضها

اخفى فان قلت كيف تكون دلالة لفظ المجاز اوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لكونه

القرينة مذكورة ارتفع كالاخلال بالفهم ثم لو كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اشهر المحسوسات المتصفة

بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا لو ذكر الملزوم منبها على وجه

اللازم وان المجاز يوجب سرعة الفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه لم يؤدي نقصان كما انه لو

ما في قلبه فانه لو اراد وصف الشيء بالطول على مقدار مخصوص فاصل المراد لم يصفه بالطول وتمام

المراد لم يصفه بالطول المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد ومن ان

كمية الطول فلابد لم يذكر شيئا يعرف السامع كمية طوله فيشبه به او يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد

او غير ذلك بالرفع ايضا اي يكون الداعي للمجاز غير ما ذكرنا في تلك المواضع مما ذكرناه في مقدمة كتاب

الوشاح وفي فصل التشبيه والمجاز فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه

قد يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون

فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا او يكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة فصل

وقد يجري الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة

اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا

هي تبعية لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وتوهم في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة

اي دالة كان تعبير الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة فكذا الاستعارة في الحروف فانه ان الاستعارة

المجاز عاد

التشبيه

يقع أولاً أي يتعلق معنى الحرف فيه أي في الحرف كاللام مثلاً فيستعار أولاً التعليل للتعقيب
فإن التعقيب لازم للتعليل فإن المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب ثم يكون
بعقيب العلة المعلول ثم بواسطتها أي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب استعار اللام أي للتعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علة للموت فاستعمل
لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف في وقوع المعلول عقيب العلة
وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة إليها وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو
لمطلق العطف بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين
كالألف بين المتحدين فإنه يقال جاء رجلان ولا يقال جاءني رجل وامرأة فادخلوا واو العطف
وقوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي لا تجمع بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء ولما في السعي
بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله لا بالقرآن فإن قوله من شعائر
لا يحتمله أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤوا بما بدأ الله به لا يدل على أن بدأ الله به يوجب البداءة لكن
تقديمه في القرآن لا عن مصالح كالتعظيم أو كالاهتمام أو غيرهما ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب
وأما الوجوب في السعي فبالإجماع … وبالسنة علمنا بقوله ابدؤوا وزعم البعض
أن للترتيب عند أبي حنيفة … للمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث عندهما
في إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا أي زعم ذلك البعض باطل
بل الخلاف فيه راجع إلى أن عنده كما يتعلق الأول والثاني بالشرط بواسطة الأول فيقع كذلك فإن المعلق
بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز يقع واحدة لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع
جملة لأن الترتيب المتكلم لا في صيرورته طلاقا أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ طلاقا عند
الشرط كما لو كرر ثلاث مرات في غير المدخول بها بقوله إن دخلت الدار فأنت طالق يقع عند
الشرط يقع الثلث كذا هنا وإن قدم الجزاء أي قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق
إن دخلت الدار يقع الثلث أي اتفاقا لأنه لو قال إن دخلت تعلق به الجزاء المتوقف دفعة

السلف قول الامام

فإن قيل إن تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى جاز نكاحهما وبكلامين منفصلين أي
قال أعتقت هذه ثم قال للأخرى بعد زمان أعتقت هذه أو بحرف العطف أي قال أعتقت هذه وهذه بطل
نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسألة في أصول شمس الأئمة وفخر الإسلام فقد وضع المسألة
هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج فبلغه بغير إذن الرجل لا حاجة إلى
التقييد به وعلى تقدير عقده لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج لئلا يكون الشخص متولي الفضولي
الواحد في النكاح وقد قيد في الكافي كون نكاح الأمتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسألة في الجامع
الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به لأن البحث الذي نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين
وفي الجامع الكبير قيد المسألة بعقد واحد لأنه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل
يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما إذا كان نكاح الأمتين برضا المولى ورضاهما دون الزوج فإن
هذه المسألة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد ولم … تفصيله
فليطلب مطالعة الجامع الكبير ولو زوج الفضولي أختين بعقدين فأجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية
ولو أجازهما معا أي قال أجزت نكاحهما أو بحرف العطف أي قال أجزت نكاح هذه وهذه بطل أي
نكاح كل واحد منهما فجعلتموه للقران وإن قال أعتق أي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له
ولا مال له سوى ذلك فإن قال متصلا عتق من كل ثلثه وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف
الثاني وثلث الثالث لأنه لما قال أعتق أي هذا أو سكت يعتق كله لأنه يخرج من الثلث لأن المفروض أن قيم العبيد
على السواء فإذا قال بعد السكوت وهذا أو سكت فقد عطفه على الأول … يعتق نصف كل من الأولين
الأول لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الأولين
فصح … الرجوع من الأولين فجعلتموه للقران أي جعلتم حرف العطف فيما إذا قال متصلا
للقران … أعتقهم أي معا لأنه لو لم يكن للقران … كمسألة السكوت قلنا
إن الأولى فلأنه لما عتقت الأولى لم يبق الثانية محلا للتوقف فإن نكاح الأمة على الحرة لا يجوز فلم يبق إلا
محلا للنكاح فبطل نكاحها وأما الثانية والثالثة فلأن الكلام يتوقف على آخره لو كان آخره مغيرا بمنزلة …

الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا

الشرط ولا شئ آخر هنا اشارة الى ما بين المسئلتين كذلك اى كون الكلام متغيرا لاوله لان فى الاختين فللبنت
اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى ولان فى الاعتاق الاضرار بالاعتاق فلان وهذا اعتق اى هذا توجب
عتق كل نفر قوله وهذا توجب ان يكون الثلث مبينا منها ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغيرا لاول
الكلام بخلاف الاثنين اى فى المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه لو قال اعتقت هذا وهذا
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا توقف اول الكلام وفى مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر فى الجامع الكبير قد قيل لا فرق بين مسئلة الاثنين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف
وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الاثنين قال هذا حر وهذا حر وفى مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه
فانه افرد لكل واحد منهما خبرا فى مسئلة الاثنين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر وفى مسئلة الاختين لم يفرد
فيتوقف حتى لو افرد هنا بصحة نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الاثنين بان قال اعتقت هذا وهذه عتقا معا
وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية
واحدة وانما تجب المشاركة لو افتقر الكلام الثانى الى الاول فيشارك الاول ان كان الكلام اول فيما تم
به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بتقدير مثله اى مثل ما تم ان لم يمتنع الآتى ذلك ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاولى
متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه كان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس هذا قوله
ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث عند ابى حنيفة رحمه الله خلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق كل الاجزية
الثلث بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير مثله اى
لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت
الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره اى بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا
بتقدير مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد وعمرو لا بد ان يكون مجئ زيد غير مجئ عمرو وبعضهم اوجبوا
الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا ان اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة لا يجب الزكوة على الصبى كما لا يجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على
انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبى مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون
مخاطبا بقوله آتوا الزكوة لكنا نقول انا لا نجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من
اهلها والقائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان
لكن العقل خصهم عن وجوب الصلوة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة لانها مالية يمكن اداء الولى
عنه وهذا فاسد عندنا لان الاشتراك راجع الى ايجاب الشركة فى الجمل للشركة انما تثبت اذا افتقرت
الثانية مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة
لا تفيد المقصود فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على الفعلية بخلاف
وضرتك طالق فان اظهار الخبر هنا دليل على عدم المشاركة فى الجزاء لان ذكر الشركة فى المعطوف والمعطوف عليه
انما يشترط لو افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر مثلا اشكال لا
لا احتاجه بالجملة فى معنى التعليق لا لعدم الاستقلال بل لا تعلق بالشرط بل يكون كلاما مستقلا عطفا على المجموع فان
قلت ما بال فى المفرد بحكم الاقتصار مع احتماله بانه لم يباين الجزاء كونهما جملتين اسميتين
ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء ولو كانت معطوفة على الجزاء يكون فى المفرد
لا الجزاء الشرط بعضه كله وايضا الواو للعطف والاصل فى العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن فهذا لو
كان المعطوف معه الا ما قبلها حقيقة كان المفرد او حكما كالجملة التى تكن اعتبارها فى حق المفرد فيحمل على الشركة
ليكون الواو على اصلها بقدر الامكان لانه لو لم يحمل على الشركة فلا يحمل وهذا لو كان المعطوف جملة لا يكن
فى حق المفرد فلا يكون مستقلا لما قبلها اصلا كان اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالواو يكون لمجرد النسق
والترتيب مثل قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتك طالق يحمل على قوله وضرتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر
وهو طالق فى قوله وضرتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء يكفى ان يقول
وضرتك بدون الخبر بخلاف ما يرجع الى قوله تعالى الشرط واذا اجعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على
الجزاء لا قوله واولئك هم الفاسقون اى ولاجل ما ذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء
وما ذكرنا فى قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم فانه جملة ولا
تقبلوا جلد انشائية مثل فاجلدوا والمخاطب بها الائمة واولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فعدم المشاركة

معطوفا على الجزاء

والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم

في الجزاء قائم في ولا سلوا او دليل عدم الشارك قائم في اولئك فعطفها الاولى على الجزاء لا الآخر ومن
هذا تبين في كون فصل الاستيناف الثاني للتعقيب فلهذا تدخل الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه
فانت طالق فالشرط لم تدخل على الترتيب نحو عمر ثم بلغ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد
يكون المعلول عين العلة في الوجود كمع المعلوم عرفا نحو سقاه فأرواه وكولين يجزي ولده والدي الا ان يجده
مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف قوله وهو حر
ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن كما قال
ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد أتاك الغوث ونظره أدّ الي الفا
فانت حر بمعنى الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء لم تدخل على المعلول لانها للتعقيب
والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول لما كان مقصودا من العلة تكون علة غائية للعلة فتصير
العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من ذلك قوله توبوا ترزقوا وافات جزاء لرزق التوبة
وقول الشاعر لو ادركتك لم يكن ذا اهتمام فدعه فلدولته ذاهبة ونظائره كثيرة وانما قلنا بمعنى الحال لان
قوله فانت حر معناه لا كل حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يكون الا الفعل المضارع
لا الاسم انما يستحق الجواب بتقدير لم وكلمة الفعل الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت
بمعنى المستقبل وانما يجعل ذلك اذا كانت ملفوظة لانها اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمتك ولا تقول
ان تأتي فانت مكرم ولا تقول ان تأتني فانت مكرم فكما لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل فكذلك لا يجعل الاسمية
بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية ابعد من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه بالنسبة اليها
لاشتراكهما في كونهما فعلا وهو لانتهاء على الزمان فلما لم يجعل الماضي بمعنى المستقبل لم يجعل الاسمية بمعناه بطريق اولى
ثم للترتيب مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم عنده اي عند ابي حنيفة وفي الحكم عندهما
فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده تطلق حينا وتلغو ما بعدها ان كانت مدخولا بها
تقع الثلث ان لم يكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول
بها لو قدم الجزاء وان لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فدل على الحكم السابق في تقدم

٣٣

الجزاء تنعقد كالاولى اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال انت طالق وسكت لان التراخي عمل بما هو في التكلم و
لغو الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة
تعلق الاول انه لو ملكها ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها اي لو قدم الجزاء ولم يذكر للعدد السابق
نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما
كانت المرأة مدخولا بها يكون محلا فيقع الطلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول
ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم
ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عند التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما
في التعليقات فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يصير كأنه قال عند الدخول انت طالق وليس هذا القول
في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط بل للاعراض عما قبله وانما يصح بعد نفي او اثبات
نحو جاء زيد بل عمرو فلهذا قال له علي الف بل الفان كقوله الا انه لا يملك ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين يطلق ثلثا لان الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف اي التوكيد فاذا
اشار الى التدارك اي التدارك في الاعداد يكون بل يراد به نفي الاول عرفا كقوله سنون بل سبعون
بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء
لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب لبطلان الاول لانه الانشاء محتملا للصدق والكذب فقلنا تقع
الواحدة لو قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه لو قال لغير المدخول بها
انت طالق واحدة ولا يمكن التدارك ولا ابطالها لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل للبيع بل
بخلاف التعليق فهو لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد ابطال الاول اي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط لا اول اي قصد
تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه متعديا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي لا ابطال المذكور ويملك الثاني
اي الافراد المذكور فيتعلق بشرط كأن تعلق الثاني وهو ثنتان في شرط كأنه اجتمع تعليقان فاذا وجد الشرط دخلت

فانت طالق واحدة وثنتين وثلاثا ان دخلت فانت طالق ثلاثا فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال
لا بل انت طالق ثنتين لم دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة
الاول كما قلنا بخلاف الواو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو
عطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع
على الترتيب فلم تبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك
بعد النفي لو ادخل في المفرد فان دخل في الجملة يجب اختلاف قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل اعلم
ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك
عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الكلامين في النفي والاثبات
فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي
بعدها مثبتة وهي بخلاف بل فانها للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد
فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر له لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا للاقرار
اي النفي رد الاقرار ويحتمل ان لا يكون له لجواز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد
فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي
فيتوقف عليه اي على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكر في المتن انه
وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام يتوقف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت الكل في الصدر ثم يخرج
البعض وعلى هذا قالوا ان المقضي له بدار بالبينة لو قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باع مني
او وهبني بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه لما وصل فكان تكلم بالنفي والاستدراك
معا فيثبت موجبهما وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واعادة ملك المقضي عليه
لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اي على
المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق بعده بما قبله يرجع الى اول البحث وهو ان لكن
للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصلح لان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبله اولا فان صلح يحمل عليه

قد يحمل لكن على الاستيناف

التدارك والا فهو كلام مستأنف وان لم يتسق اي لا يصلح لان يكون ما بعده تداركا لما قبله يكون
كلاما مستأنفا نحو لك علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب فالكلام متسق فصح الوصل
على انه نفي السبب لا الواجب فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لا يستقيم قوله لكن غصب ولا
يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا فصار الكلام
مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت امة بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال
لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح
بما نفى فهذا الكلام غير متسق لم اشتاق ان لا يصح النكاح الاول بالمائة لكن يصح بمائة وخمسين
لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بعينه بما يلي
فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائة وخمسين على انه كلام
مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائة وخمسون او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام
وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه يوجب التخيير كآية الكفارة نحو قوله هذا حر او
هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي ايقاع العتق في ايهما
شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ اي حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبارا لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع
لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال هذا حر او هذا
لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار فهذا من حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع
هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الكل ويكون اخبارا
بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو الواقع فلما كان للبيان
وهو تعيين احدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية
المحل عند البيان لو مات احدهما فقال الذي مات اردته لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان
فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما لو اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل

لانه لا يحمل على نفي الواجب

انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم في سورة المائدة

اي البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تعرف صح فلهذا اي لما
ان المراد في الانشاء التخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق لقوله ان يقتلوا او يصلبوا
او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا ولما ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من
قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف فالقتل جزاء القتل والصلب ... اخذ المال جزاء قطع اليد والرجل
والتخويف جزاء النفي اي الحبس الدائم عليه وفي الكشف بناء على هذا المثال وان اخذ وقتل يعتبر اي
ان شاء قطع ثم قتل او صلب او صلب ... لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولهذا قال في هذا
جزاء هذا العبد وهذا انه يعطل ان وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للمعنى هنا وقال ابو
يحمل على الواحد المعين مجازا والعمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث ويخير في الاولين
كانه قال احدهما حر وهذا يمكن ان يكون معناه هذا حر او هذا فيخير بين الاول والاخيرين كمن حمله على قوله احدهما
حر وهذا اولى لوجهين الاول انه في كل الكلام تقدير احدهما حر وهذا حر وعلى ذلك الوجه تكون تقدير هذا حر او
هذان حران والعطف مذكور في المعطوف عليه والثاني ان قوله وهذا مغير لمعنى قوله هذا حر او هذا ومعنى مغير
لا بد للواو للتشريك فيتوقف وجود اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير مثل الخبر في
الاول والثاني بل لا يتوقف على الثالث فصار معناه احدهما حر وهذا فيكون عطفا على احدهما ويتخير في
الوجهان تعرفهما خاطر ولو استعمل في النفي يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لان معناه لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما ولو
قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا احدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا
المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما لو حلف لا
يرتكب الزنى واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا
ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع
اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما لو حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تاثير
في المنع فان تناول احدهما لا يحنث والصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كلا منهما محرم في

اي في الحلف بان لا يرتكب الزنى واكل مال اليتيم ١٢

فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة عن العامل
فيحتمل ان المراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل
هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال ونحو ما ذكرنا فاحفظ
هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة
فله ان يجالس كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد يستعار للحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم المراد احدهما
يرتفع بوجود الاخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او لا ادخل تلك فان دخل
الاول حنث وان دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد يجيء للعطف
فيكون المعطوف اما افضل او اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان
جواب الشرط ... محذوف اي فهما او فاخبر ذلك الا ان ولكن لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما ذكر
نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان دخل الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر
الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى
كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث
ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني
فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء
جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم
آتك فاتغد عندك حتى لو اتغدى من غير تراخ بر وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل
اخترعه الفقهاء استعمال حروف الجر الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد

يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا

الباء

فإن قال بعت منك هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الأجل
في الكر بخلاف الأول فإن قال لا تخرج إلا بإذني يجب لكل خروج إذن لأن المعنى إلا خروجا ملصقا
بإذني وفي إلا أن آذن لك أي إلى أن آذن لا يحتاج لكل خروج إلى الإذن بل إلى الإذن مرة واحدة
فخرج ثم خرج من الغد بغير إذنه لا يحنث قالوا لأنه استثنى الإذن من الخروج لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر
والإذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن أن يراد المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة
بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن آذن فيكون الخروج ممنوعا إلى وقت وجود الإذن وقد
وجد مرة فارتفع المنع الأول لكن هذا على قول من قال إن أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر
قد يقع حينا لسعة الكلام يقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون معناه لا تخرج وقتا إلا وقت
إذني فيحتاج لكل خروج إلى إذن ويمكن أن يجاب بأنه على هذا التقدير يحنث إن خرج مرة أخرى بلا إذن
وعلى التقدير الأول لا يحنث بالشك وقالوا إن دخلت الباء في [illegible] نحو مسحت الحائط بيدي
لا المحل سيما وكله وإن دخلت المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل بعد [illegible] برؤوسكم
اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمفعول في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود
في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل كما في
الحائط بيدي لأن الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فإذا دخل الباء في المحل
وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله على للاستعلاء وهو لفظ الوجوب للإلزام
يعلو ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات المحضة بمعنى
الباء إجماعا مجازا لأن اللزوم يناسب الإلصاق هذا بيان علاقة المجاز لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط
لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر حتى لا تصير قمارا فإذا قال بعت منك هذا العبد على
ألف فمعناه بألف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا بأصله أي عند أبي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق
للشرط لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة لا يجب
ثلث الألف عنده لأنها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط ويجب عندهما

كان ما بعد الغاية وما بعد الاستثناء [illegible] ما قبلهما وما قبلهما ينتهي بما بعدهما

أي ثلث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضا لا شرطا ولهذا العوض تنقسم على أجزاء
المعوض لا غير فقد مر مسألتها إلى في الفصل العام من مسألة من شئت من عبيدي إلى لانتهاء الغاية فصدر الكلام
إن احتمله فقط أي احتمل الانتهاء إلى الغاية وإلا فإن أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
إلى شهر بتأجيل الثمن لأن صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء إلى الغاية لكن يمكن تعليق قوله إلى شهر بمحذوف
دل الكلام عليه فصار كأنه بعت وأجلت الثمن إلى شهر يحمل على تأخير صدر الكلام إن احتمله أي
التأخير نحو أنت طالق إلى شهر ولا ينوي التنجيز والتأخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع
في الحال فيبطل قوله إلى شهر ثم الغاية إن كانت غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط
إلى ذلك وأكلت السمكة إلى رأسها لا تدخل تحت المغيا وإن لم تكن أي وإن لم تكن غاية قبل التكلم فصدر
الكلام إن لم يتناولها ففي هذا الحكم فكذلك نحو أتموا الصيام إلى الليل فإن الصدر لا يتناول الغاية
وهي الليل فيكون الغاية لمد الحكم إليها فقط كذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا
وإن تناولها أي إن تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فإنها تتناول إلى المرفق فذكرها لإسقاط ما وراءها
أي ذكر الغاية يكون لإسقاط ما وراء الغاية نحو إلى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين في الباب أربعة مذاهب
الدخول إلا مجازا أي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازا وعكسه أي المذهب الثاني هو لا تدخل
الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب والآخر
أي المذهب الثالث هو الاشتراك أي دخول الغاية تحت المغيا أي بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق
الحقيقة والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه إن لم تكن هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا
في الليل والمرافق وقول صدر الكلام إن لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وقوله صدر الكلام إن
تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع أي معنى ما ذكرنا وهو ما ذكر النحويون في المذهب
الرابع شيء واحد وأما الاصطلاح العادة [illegible] فقول النحويين إن الغاية إن كانت من جنس المغيا
لم تعط الغاية لكان متناولا للغاية وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع لأن الأخذ به عمل بتنبيه المذاهب
الثلاثة لأن تعارض الأولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فإن كان صدر الكلام لم يتناول

الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا بالكل وان تناولها الا بمنتهى وجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية
للإسقاط فلا تدخل تحته اي بعض المتأخرين من اصحابنا الذين شرحوا الكلام على ما للمتقدمين بينوا بهذا
الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للإسقاط
فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا يكون الغاية
غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق مع قوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض
الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل
تحت السقوط فان قال له علي دراهم من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء
محال لا الآخر عند ابي حنيفة لو وجب تسعة وعند زفر لا تدخل الغايتان فيجب ثمانية وعندهما تدخل الغايتان
فيجب عشرة وتدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد في الخيار اي يكون الخيار
باقيا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله على انه كما رضيها وله ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما بعده وكذا كلمة
الاجل واليمين في رواية الحسن عن ابي حنيفة لما ذكرنا في المرافق لا الاجل مخصوص كالى رمضان
اي لا اطلب الثمن الى رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم
يتناول العمر وقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه وفي للظرف والفرق بينه في اثباته وحذفه في نحو
صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلهذا اي انت طالق غدا تقع في اول النهار لكون
والعاني جميع الغد لو نوى آخر النهار صح ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان نوى في دخولك
فيتعلق به وقد يستعار للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط
فلا تقع بانت طالق في مشيئة الله وتقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشيئة
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم الله ذلك لان مشيئة الله متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض ولا علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد
هذا ثابت في معلوم الله وهو ايضا للظرف مع للمقارنة فتقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت

انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها اي لغير المدخول بها انت طالق واحدة
قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور اولا فلم يبق محلا للثاني وثنتان لو قال قبلها اي تقع ثنتان
لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي
وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع
في الحال فيقترنان معا وبعد على العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة وبعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند للحضرة
نحو قوله تعالى عندي الشيء يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم كما في الشرط ان للشرط فقط فيدخل
في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت
فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين تجيء للظرف وللشرط نحو واذا تجاس الجيش ينوي جندب
ونحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وتدخل للشرط بلا سقوط معنى الظرف
وتدخل في امر كائن او منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بادنى سكوت في متى لم اطلقك
انت طالق لانه وجد وقت لم يطلق فيه ولو قال اذا اي لو قال اذا لم اطلقك فعندهما كمتى اي كقوله
متى لم اطلقك انت طالق حتى تقع بادنى سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس حتى
لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت في الاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان
شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك
انت طالق كما حمل عليه متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة لو كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة رحمه الله كان لم اطلقك انت طالق [illegible] الى الوقت
والفرق انه لما جاز للكلمة المعنيين وقع الشك في [illegible] الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وفي مشيئة
في الانتفاء معلقة بالمشيئة فلا تنقطع بالشك اي حاجة الى المشيئة ومتى وجعل ان مثل قوله اذا لم اطلقك

انت طالق ان شئت على مشيئة في الحال والحمل على انه يقع عند الموت لوقوع اليأس عن الوقوع في
الحال فلا يقع بالشك فصار مثل انت ومثله اي في طلاق مسكل لو اشترت لا يسئل لسر الطلاق فتعلق الحال
بمشيئتها فان حمل على انه يستطيع معلقة بالمشيئة وان حمل على شيء لا يستطيع ولا يسئل انه في الحال فيتعلق فلا
يقع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استفهام اي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف اي
فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي لم يستقم السؤال عن الحال بطل كل كيف فيتعلق
في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال فيتعلق بمعناه انت حر ويبطل كيف شئت واعلم
ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت وانت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت
مجازا وصفا يا انت طالق باية كيفية شئت فحمل على هذا المراد بالاستفهام فهو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او بائنا لا العتق فلا كيفية له فلا يستقيم
تعلق الكيفية بصدر الكلام ويطلق انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة
مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية وعندهما لانه لا تفويض الكيفية اليها
فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار
النيتين لا نيتها فلا يفوض اليها ولا ينفه فلا بد [illegible] هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا لم يفوض [illegible]
فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف شئت يتعلق اصل الطلاق
ايضا بمشيئتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة فحاله حال اصله سواء [illegible] مبني على امتناع قيام العرض
بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا
ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا فيما نحن فيه لا نقول ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به
وان الاصل موجود دون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا امكان لاحدهما عن الآخر
لان الطلاق لا يوجد الا ويكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الآخر فصل
في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية يحتاج اليها والاستتار لا يثبت كلما يتبادر

بالشبهات علاجه بالمعارضة بقوله انت بائن قالوا وكنايات الطلاق تطلق مجازا لان حقائقها غير
مستتر لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره
فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وثبت بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقية لطلق
لانهم فسروها بما استتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله انت طالق اعلم
ان علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله انت بائن وامثاله نظرا على ان موجب
الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد
المستتر هو الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق فاجاب شارحا ان اطلاق
لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة فهذا جواب
على سبيل الكناية عندهم ولو فسر بما فسر علماء البيان [illegible] وهو السوق للاحتجاج في الجواب
الى هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز [illegible] وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون
الى هذا التكلف لانها عندهم ان تذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل
منه الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق فيحصل به البينونة فيراد بالبائن معناه الا
في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ان يكون امرا بعد الاقراء فاذا
نواه اقتضى الطلاق لكونه بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكونه
علة له والمسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مختصا به وهنا ليس كذلك وكذا استبرئي رحمك
يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا
نوى اقتضى الطلاق كانه وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى يقع واحدة ولا تبين لعدم الدلالة
على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان
زاد الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا
ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا في احلال الحرمة
نص في التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربوا و[illegible] و

فان زيادة بلفظ الظاهر منها قبل ١٢

اي كما سد باب التأويل والتخصيص ١٢

ثلاث ورابع ظاهر الحل بحسب العلماء لان الحكم قد علم من غير بيان الآية لاته لو اوتي الاعرشي سيعيد فا
لمقصود اثبات هذا العبد كونه سواء سواء وبطل المفسر قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله
قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله ان الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة المعطل ان الاول لان
للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بها نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ
والمحكم غير قابل للنسخ والمثال الاول المذكوران وهما قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله ان الله بكل شيء عليم
في ذلك سواء لانهما ان ازيلا وابطلا النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع
النسخ بحسب اللفظ وان اريد بحسب محل الكلام او اعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود
الملائكة لا يقبل النسخ كالاخبار بعلم الله بحيث لا يقبله فلاجل هذا او نحوه مثالين في الحكم الشرعي ليظهر
الفرق بين المفسر والمحكم فقوله قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ
لكونه حكما شرعيا وقوله الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ والكل يوجب
الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض والتناقض فان خفي لعارض سمي خفيا ولنرجع لنفسه فان
ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش
والطرار لاختصاصهما باسم آخر الا كان الخفاء لمزيته تثبت فيه الحكم وللنقصان لا والمشكل
كالغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط
الاشكال في الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله وان كنتم
جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف في المبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او للاستعارة
بديعة نحو قوارير من فضة قوله لا استعارة عطف على قوله والمشكل للغموض في المعنى واما المشكل
هنا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون من الزجاج لا من الفضة فالمراد صفاؤها صفاء الزجاج
وبياضها بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان الله تعالى حرم الربوا مجملا لان الربوا في اللغة هي الفضل

هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل فهو مجمل ثم لما بين النبي عليه السلام الربوا في الاشياء
الستة صار مفسرا بعد ذلك لكن الطلب التامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه
كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوها وحكم الخفي الطلب والمشكل التامل والمجمل
الاستفسار ثم الطلب ثم التامل لان الاحتياج اليها كان في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه التوقف
وهذا من باب العطف على عاملين والجر مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقية
عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فبعض العلماء
قرؤوا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون عاجزون عن العلم بالمتشابهات
وهو مذهب علمائنا وهذا اليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين و
الاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين والاليق بهذا المقام ان يكون قوله ربنا لا تزغ قلوبنا
سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة
والضلالة وابقاء على ذلك المذهب يقولون هو مبتدأ محذوف والكلام خلاف الاصل فكما ابتلي
من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم
ابتلي الراسخ في العلم بالوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للابهام فما الحكمة
للراسخين بالعلم حيث في العلم بالمتشابهات فالفائدة في انزال المتشابهات تحصيل الفائدة هي الابتلاء
فكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التامل والطلب فان رياضة
البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها بلوى واعمها جدوى
اي هذا النوع من الابتلاء اعظم النوعين بلوى واعمها جدوى والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من
ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوضه
اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله تعالى ولا يبقى له في نحو الفناء اسم ولا رسم
وهذا منتهى اقدام الطالبين وهو ميل العجز عن درك الادراك ادراك وقيل الدليل اللفظي لا يفيد
اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص انما يفيد

والراسخون معطوف على اسم الله والمعنى انهم يعلمون تاويله ايضا ويقولون في موضع نصب على الحال وقيل الراسخون مبتدأ ويقولون الخبر والمعنى الراسخون لا يعلمون تاويله بل يؤمنون به
ابو البقاء

منقولا بين الموضوع له للي مقتضى كذا والتخصيص والتقديم اوله واي مثال وايروا البحوث للاين
طلبوا الكمال لا يكون من قبيل الكلوي البراعث والناخر والناسخ والعارض العقلي وهي طلبة الا الوجهه
وهي نقل اللغة والنحو والصرف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر ولا العدميات وهي من قولهم وعدم
الاشتراك لا التحقق فلان مبناها على الاستقراء ومدار ان ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لم يعترض
اللغات والنحو والصرف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة عامة الشهرة ورفع الفاعل ونصب
المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وامثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات
فيطلق كقوله وان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن له ادنى ان لا شيء من المركبات
يفيد القطع بدليل فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد
والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة وايضا قد يعلم بالقرائن القطعية ان
الاصل هو المراد ولا تبطل بانك التي تطلب قطعية التواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم
القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي
عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة

السابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى لازم المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة
ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان المشايخ رحمهم الله لما قسموا الدلالات على هذه الاربع
وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي يحصل من كلامهم ومن الامثلة التي
اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين
الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له واما
فلاجل ذلك لا الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم لا يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم
الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا
في قوله تعالى للفقراء المهاجرين في الانصار سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة

ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا وينصرون الله ورسوله اولئك هم الصادقون في سورة الحشر

الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب والمعنى الاول هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو المعنى
الموضوع له وقد جعلوا عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثاني وهو
زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم
بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له فلما
سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ما ثبت بالنظم فيكون جزء الموضوع
له ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن سيق لاثبات النفقة على الزوج الذي ولد الولد لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة
الى ان الاب منفرد في الانفاق على الولد لا يشاركه احد في هذه النفقة فكذا في حكمها وهو الانفاق
على الولد وهذا المعنى لازم خارج للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا
اللازم التابع المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له واشارة الى جزئه والمثال
الثاني عبارة في الموضوع له واشارة الى لازمه وهو انفراده بنفقة الاولاد وايضا الى جزئه وهو نسبة
النسب الى الاباء الى كما ذكر في المتن ولو قالت المرأة لزوجها انكحت علي امرأة فطلقها فقال ان
كل امرأة لي فطالق طلقت هذه قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام
لجزء الموضوع له وهو طلاق هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع
له وهو طلاق الكل واشارة الى الجزء الآخر وهو طلاق غير المرأة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق
كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتاخر وهو التفرقة
بينهما فيكون عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتاخر
لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتاخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم غير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاول بطريق
دون الثاني لان دلالة المعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت
للمعلول بقاء لا ان المثبت للمعلول غير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة للمعلول فيحتمل ان يكون المعلول

بان معنى النص المثبت للحكم ولا يحتمل ان يقال ان العلة ثابتة بمعنى النص المثبت
للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء ودلالة
دلالة النص هو ما ثبت وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من
يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو لا تقل لهما اف يدل
على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان
الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر من الاربع ان المعنى لو كان
عين الموضوع له او جزئه او لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان
لم يسق ولو كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان وجد في هذا المعنى
علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له
اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض فلا دلالة
من حيث اللفظ لان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد
خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية
اقدام التحقيق والتنقيح هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء عن هذه الدلالات ومن
لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق
لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب وكقوله وعلى المولود
له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتهما على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى
ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال اختصاص الولد واختصاص
ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراد بالاب
على الولد لا يشارك احد في هذه النفقة كما في حكمها والى ان اجر الرضاع يستغني عن التقدير
لانه اوجب على الاب رزق امهات الولد من غير تقدير فان ارادوا استيجار الوالدة للرضاع
ولدها يكون ثابتا بالاشارة ولو اراد استيجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة

الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من يعرف اللغة اي الى كل من هو عالم بالوضع

فلا يكفي الاستدلال ١٢

في الفرق بين الكتابين وبين دلالة النص

الى مستحقي سهم الغنيمة ١٢

فان قوله تع فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن بالمعروف اشارة الى الاجرة
الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل والوزن ... بالمعروف

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم
او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم
واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون في اول سورة المائدة

لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق تقتضي علية المأخذ وكقوله اطعام عشرة مساكين
فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة والتمليك يجوز وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك
كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق ان التمليك دلالة لان المقصود
قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة
الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يصير العين كفارة فلا بد من تمليك العين لا الاعارة
لا يقال ينبغي ان يجوز على المتعة على الاباحة في الطعام تتم المقصود اي كما ان الكسوة بالكسر مصدر
كالاباحة في الطعام وهو ان ياكلوا على ملك المبيح يتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان
يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب
ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله ولا تقل
لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التأفيف
حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل
نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي
مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص فان في الوقاع
المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فان الامساك عن المفطرات
الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية اكثر فالحاجة الى شرع الزاجر فيهما
وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص الوارد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح
الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق
الزنا لانها في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانها تضييع الماء
على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكثر سفحا للماء والشهوة لكن فيه
هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه فساد الفراش اي فراش الزوج لانه يحتمل اللعان و

قوله وعلى الوارث مثل ذلك عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تعليل معترض والمراد بالوارث وارث الصبي

عند قوله الى الوقاع والاكل والشرب والنسوة ١٢

الى المعنى الذي يفهم ١٢

ثبت العزة بسببه ويثبته النسب ولا يصبح إلا معاصر أي ما قالا من يصح الكلام في
اللواطة معاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين متطلب وحلال أي وجوب الزنا
والصحيح بالحرمة جزما مع أي رجح اللواط على الزنا بالحرمة جزما مع في وجوب الحد لأن الحرمة
بدون معنى الكمال أي المخصوص بالزنا وهو هلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب
لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا
بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف والثاني أي لا قود إلا بسبب القتل
بالسيف فإن المعنى الذي يفهم موجبا حاملا على الفهم في نفهم الجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك الاستعمال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أي قاطع ومعناه
قطع الحرمة بالأكل وفي تاج المصادر حرمت كسى شكستن الضرب جزاء ما لا يطعم البدن
وقال أبو حنيفة لو المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا أو باطنا فإنه يتم الجناية قصدا على النفس
الإنسانية الحيوانية فيكون أكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي في قتل العمد واليمين الغموس
بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقود أوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في
الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة النص
ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته الآية لأنه لما أوجب
الكفارة مع وجود العذر فأولى أن يجب بدونه ولما أوجب في المعقودة لو أكرث فأولى أن تجب
في الغموس وهي كاذبة في الأصل كما سوى الكفارة عبادة لتصير ثوابها جزاء لما ارتكب فلهذا تتأدى
بالصوم وفيها معنى العقوبة فإنها جزاء يزجر عن ارتكاب المحظور فيجب أن تكون سببها دائرا
بين الحظر والإباحة كقتل الخطأ والمعقودة فإن اليمين مشروعة والكذب حرام فأما العمد
والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي نحو الصغائر لا الكبائر وقال تعالى إن الحسنات
يذهبن السيئات فإن قيل ينبغي أن لا تجب في القتل بالمثقل لأنه حرام محض هذا إشكال على قوله
محضا ليكون سببها دائرا بين الحظر والإباحة فإن القتل بالمثقل حرام محض فيجب أن لا تجب الكفارة
قلنا فيه شبهة الخطأ أي في القتل بالمثقل شبهة الخطأ فإنه ليس بآلة القتل وهي أي الكفارة مما

يحتاط في إثباته فتجب بشبهة السبب القتل الخطأ فإن قيل فينبغي أن تجب فيما
لو قتل مستأمنا عمدا فإن الشبهة قائمة هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فإن قتل
المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فإن المستأمن كافر حربي فظنه محلا يباح قتله كما لو
قتل مسلما ظنه صيدا أو حربيا ولما كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كما في
القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في العمد فإنه
مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى أن النفس بالنفس فأما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي
المثقل الشبهة في الفعل فأوجبت الكفارة وأسقطت القصاص فإنه جزاء الفعل أيضا من وجه يعني
شبهة الخطأ في قتل المستأمن إنما هي في محل الفعل لا في الفعل فإن قتل المستأمن من حيث
الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتبرت
الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من
كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن لا القتل بالمثقل فإن شبهة الخطأ فيه من
حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي
أن يعلم أن الشبهة مما تثبت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا إن القصاص من وجه جزاء المحل
ومن وجه كونه جزاء الفعل لأن الأول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا لأولياء المقتول يدل على هذا
وأما الثاني فلأنه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات إنما
هي أجزية الأفعال ووجوبه على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة النص
ثابت بالأشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس لأن المعنى في القياس يدرك رأيا لا
لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بالقياس أي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص فإنه قد يندرئ والحدود بالشبهات واعلم أن في المسائل المذكورة في المتن

كلا أي انتهائه بدلالة الالتزام بالقياس فعليك بالتأمل فيهما ولا المقتضى نحو أعتق عبدك عني بألف
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كأنه قال بع عبدك عني بألف وكن وكيلي في الإعتاق فيثبت
أي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه أي الإيجاب والقبول بل يسقط ما
من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط لكن ما يحتمل سقوطه في الحكم لا يثبت فقال أبو يوسف لو
لما أنه لا يشترط لو قال أعتق عبدك عني بغير شيء أنه يصح عن الآمر ويسقط الهبة على القبض
وهو شرط كما سقط البيع هنا على القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما
يحتمله أي القبول بالبدل أن مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض أي في الهبة ولا عموم للمقتضى
أي ان كان المعنى المقتضي تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفراده لأنه ثابت بالضرورة فيتقدر بقدرها
ولأنه لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله لا أكل لأن طعاما ثابت اقتضاء وإنما التخصيص للملفوظ فلو
قبل بعد أكلا وهو مصدر ثابت لغة ... الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بها دلالته
تضمنه فالثابت لغة على قسمين منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل القرية فتصح بقوله
لا آكل أكلا وفي التخصيص أكلا لا آكل صحيح بالاتفاق وهذا الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على
الأفراد بخلاف قوله لا آكل أكلا فإن أكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية
فإن قيل لو لم يكن عاما ينبغي أن لا يحنث بكل أكل قلنا إنما يحنث لأنه مندرج تحت ماهية الأكل
فإن قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الأكل وهو موقوف على أن لا يوجد منه فرد من أفراد
الأكل أصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لأن اللفظ يدل على جميع الأفراد أي بطريق
المنطوق فإن قيل إن قال لا أساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا إنما يصح نيته لأن المساكنة نوعان قاصر وهي أن يكونا في دار واحد وكاملة وهي ...
أي المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من عموم المقتضى بل ...

الا ان يقال ... تخصيص المقتضى ... لان التخصيص فرع التعميم والظاهر انه مر ... ١٢

الا ان يقال هي المساكنة في بيت واحد ١٢

لا آكل ... وعدم وجود ماهية الأكل ...

وأما فجد فرد ... موجودة في ضمنه ١٢

المساكنة ... وناقصة

مطلب نية الثلث في انت طالق وطلقتك باطلة وصحيح في قوله طلقي نفسك

اذا صرح بالمصدر مثل انت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا يصح نية الثلث بالاتفاق ٢٣

تجزيه كونه الكامل المنوي من الطلاق ١٢

باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وهو معنى عام في هذا الفصل وقد عرف
الذي هو عبارة بالعدم والساخة هكذا فنوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى
الثلث أن نيته باطلة لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فإنه يصح نية الثلث لأن معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق
اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الأجناس على أيان فإن قيل ثبوت البينونة في بائن أمر شرعي أيضا
فينبغي أن لا تصح نية الثلث فيه قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية أحدهما
ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف فيه إلا بالعدد وهما يحصل بذلك الحروف وهو ما يغير إثباته المنطوق بخلاف
المقتضي نحو واسأل القرية أي أهلها فإثباته يغير الكلام بنقل النسبة من القرية إليه فالمفعول حقيقة هو الأهل
فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ تجري فيه العموم والخصوص قوله ولذلك أي لما ذكرنا أن المقتضى لا عموم له
أصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فإن دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا
بطريق اللغة لأن صيغة النعت يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الإنشاء عن
المتكلم بهذا اللفظ وإنما ذلك أمر شرعي لا ثابت لغة فإن حصل الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الإنشاء كيف
يكون ثابتا بالاقتضاء لأن المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج إليه وههنا ليس كذلك لأن الطلاق بهذا
اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس
المراد بوضع اللفظ للإنشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية ووضعه للإنشاء ابتداء بل
الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى صار للإنشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها
في الحال كالألفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال فإذا قال انت طالق وهو في اللغة الإخبار بكون المرأة
موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق
ثابتا اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع للإنشاء ولو كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث

... ١٢

وهذا كان يرى عمل الاقتضاء الصحيح في الكنية بالرجعي ١٢

انتهى ... ١٢

لانه لا عموم للمصدر ولان نية الثلث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلث واحد اعتباري فلا يصح نية المجاز الا في
اللفظ لكنه التخصيص وبانها لو قال انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي
هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته واما التعدد في التطليق
فهو باعتبار تعدد متعلقه لانه اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث ولا الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك
والثاني مخصوص بانت طالق ولو قال انت طالق طلاقا او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه
على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث في
قوله انت طالق طلاقا لانه ان طلاقا هو صفة للمرأة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول انه لو نوى
الثلث يحمل المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا لفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك
تطليقا بلغا وقوله انت الطلاق او نوى الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث ولما
على الجواب الاول فلا يحتاج هذا الاشكال لو لم يقل ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يكون
ذلك والطلاق ملفوظ فتصح فيه نية الثلث ان كان صفة للمرأة وقوله كسائر اسماء الاجناس اي لانه لكن الملفوظ
لكنه اسم جنس هو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس لو ا
كاسم مضبوط لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل
على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع
من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على
نية الثلث في انت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا تصح فيه نية الثلث وقوله قلنا لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا

سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هي البينونة مشتركة بين الخفيفة وهي التي
يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث وهي جنس بالنسبة اليهما وبنية احد
المحتملين صحيحة في المقتضى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد وان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما معا
فلا بد وان ينوي احدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه لانه لا عموم للمقتضى فلا دلالة على الافراد اصلا
ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن
ولا كذلك في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تتأتى الا متنافية فلا بد ان يصح نية
احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز في المقتضى لكن نية ثلث تطليقات في انت طالق طلاقا بناء على انها واحد
اعتباري كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف في افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد
فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا
وقوله وما يتصل بذلك ان المقتضى هو المحذوف واعلم انه اشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون
الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر ويغلطون في كثير من الاحكام وايضا يوهم صنيعهم ان المحذوف
ليس قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة
فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى وهو القسم اللفظ اعم حقيقة او تقديرا فكل ما هو
محذوف لكنه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ الدال
على معناه باحد طرق الاقسام الاربع فالدلالة المعتبرة في الاربع دلالة اللفظ على المعنى لا دلالة اللفظ
على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى **فصل** اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم
المخالفة وهو ان يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه اي شرط مفهوم
المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولوية اي ولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت

للمنطوق ولا مساواته إياه اي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى
لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي هو نوع المنطوق
او بقياسه عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب عليه
ازواجها لامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما
وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم
فلا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما لو سئل عن وجوب الزكوة
في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فتخصيصها
بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان
السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما لو علم ان السامع لا يعلم بوجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على هذا
ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة شرع
في اقسامه فقال منها اي من مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهو تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او علم يدل
على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض من الانصار فهو من قوله عم الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان يفتر الذكر قبل الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر
في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر من قوله محمد رسول الله لانه
يلزم ان لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب من زيد موجود لانه يلزم ان لا يكون غير زيد موجودا ولا جماع
العلماء على جواز التعليل وان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل
على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للتخصيص بالاسم
على الحكم المنافي فيما عداه واما ما هو ادلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق
في غير ما كان ثمة عهد فانا ومن دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما علم ان اللام للاستغراق كان

معناه ان جميع انواع الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان
الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو
التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنها اي من مفهوم المخالفة هذا المسئلة وهي تخصيص
الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبر وقوله يدل خبر مبتدأ
محذوف اي وهو الراجع الى التخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون
الوصف كقوله تعالى ومن فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات الاماء
غير المؤمنات للعرف فان قيل الانسان الطويل لا يطير يبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبح العقلاء
والاستقباح ليس لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير ولكن نسبه الى العابث ولانه لو لم يجب فيه ذلك العابث لكان ذكره
ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف
يكون ترجيحا من غير مرجح لان التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة ونحو ولا مثل هذا الكلام
يدل على علية الوصف كوني الابل السائمة زكوة فينتفي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص
لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه لو لم يخرج
مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص
منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم يوجد من هذه الاربعة علم ان المخصص لنفي الحكم عما عداه فاول
ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء الاربعة
ومع ذلك لا يدل الوصف على نفي الحكم عما عداه لانه لو كان دالا على نفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف
لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى علة التحيز هذا
الوصف وكالمدح او الذم فانه قد يوصف الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه ومن الامور الاربعة
المذكورة وقوله وكالمدح عطف على قوله كوالجسم الى موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا الجسم الخ وكو المدح او الذم
فان موجبات التخصيص من الصواب ان غير ما ذكروا والتاكيد كو ... ... عن الى غير التاكيد ... ...

في الارض الا على الله رزقها فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقط وما من دابة في الارض
وصف الدابة بكونها في الارض ولا دلالة على نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد
شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح ان انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد الجنس
دون مخصوص من المراد كل ما يدب على الارض فعلم ان موجبات التخصيص مع امثاله اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل
الجزم بان كل موجبات التخصيص منتف الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا من استقراء العلماء فلانهم لم يطلعوا
في هذا المقام لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في
كتاب الله وكلام رسوله عليه السلام بكلمة واحدة الف فائدة يعجز عن دركها افهام العلماء وقد يكون ذكر بعض
من غير مرجح في غير السبع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر ولانا نقول درجاته اي الوصف لم يكن علة ولا يدل على ذكر
لان الحكم ثبت بعلة شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف
لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا نجعل عدم الوصف
علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه لو كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتي
فيما عدا الوصف بقياس ... كذلك فانه لا يلزم ان الا بل لو الحكم ... كان فيها ذكرت عندنا
لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على الاصل وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من
ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله فتحرير رقبة مؤمنة بل تصح تعديته عدم جواز الكافر في كفارة القتل
الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم الامة الكتابية
عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم ...
فيما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وههنا مسئلتا الدعوة والشهادة فعال ولا يلزم علينا
انه ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين لا لهذا ليس لتخصيصه هذا دليل على ...
والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان
فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وايضا

الاطلاق

اما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد لا لانه نفى نسبهما واما فائدة في بطون مختلفة حتى
لو ولدت في بطن واحد فان ادعى الواحد دعوى الجميع لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد
فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون كذلك لو كانت دعوى الاكبر قبل ولادة الاخرين لكن ههنا فلان دعوة
الاكبر في مسئلتنا متأخر عن ولادة الاخرين فلا يكون الاخران ولدي ام الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج ثبوت
نسبهما الى الدعوة ولا يلزم لو قال الشهود لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما وهذا اي
عدم قبول الشهادة مبني على ان التخصيص دال على ما قلنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان
الشهود يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم لان الشاهد ذكر دليلا على قوله ولا
يلزم لانا لا نسلم ان لا حاجة اليه ... وبمنزلة الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيما نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي
لا ننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال لو جعله لنفي
هذا اي السكوت عن غير الارض المذكورة سكوت في موضع الحاجة الى ذكر المكان بغير وجه ومع هذا اي ذكر المكان
يحتمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض فارادوا ان يبنى علمهم بانه لا وارث في ارض
كذا انتفى وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكانوا عالمين به لا سائر الاراضي فلا معرفة لهم باحوالها فخصوا
عدم الوارث في الارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه المعلق بالشرط يوجب العدم عند عدمه
عند الشافعي رحمه الله بالنظر فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت اي بالتعليق بل يبقى
الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرناه
من ثمرات الخلاف يظهر ههنا ايضا للشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء ويقال للمعلق به
وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول لا يوجد ذكره الا بالمعنى الثاني اي يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط
بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه تنتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء
الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم اصلي لكنه مع ذلك يكون عدم الوضوء
دالا على عدم صحة الصلاة وان الشرط بالمعنى الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن

فان وجود الوضوء لما كان موقوفا عليه لوجود الصلوة
فعند عدمه لا تصح الصلوة اي تنتفي ...
الا ... فالدلالة ... بهذا الاعتبار ... ١٢

اي يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق معناه انت طالق عند الدخول لكن لم يبق الطلاق سبب
كونه معلقا ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده وعندنا
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم
جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لعموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا
لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية وهذا بناء اي
هذا الخلاف مبني على ان الشافعي يعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على صيغة فالتعليق قيد اي الحكم
بتقدير معين واعدمه اي الحكم على غيره فيكون اي للتعليق تأثير في العدم اي عدم الحكم ونحن نعتبره معه
اي نعتبر المشروط مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت
عن غيره المشروط بدون الشرط مثل انت طالق هو انت طالق تنجيز فهنا انت طالق لو دخلت الدار لو
اخذ مجردا عن الشرط فهو انت طالق تنجيز لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا
يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما يزعم فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط
ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن
التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير
والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تأثير
التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع على ان المعلق ينعقد سببا
عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب اتفاقا والمعلق ينعقد سببا عند الشافعي فاذا علق الطلاق او العتاق
بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فبطل التعليق وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب
الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكوة [illegible]

بناء على هذا الاصل فثبت نفس الوجوب بناء على السبب واما وجوب الاداء فعند الشرط وهو الحنث لان المالي
يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن فان نفس المال في الذمة مع ان الاداء انما يجب بخلاف البدني
في الكفارة المالية الفصل بين وجوب الاداء ونفس الوجوب ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة
فلما كان في البدني لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فلا لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فات صحة الاداء وفي البدني
لما لم يثبت صحة الاداء ولا وجوب فلا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في فصل الامر بأن ان في العبادات البدنية معنى نفس الوجوب
عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس
كذلك على هذا ما مر ان الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة
فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على هذا الاصل انعقدت اليمين
يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث ثم لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة فصح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك لان الملك يتحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عند الاكثر قبل الحنث
والسبب انما يصير سببا عند الشرط في باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها
المعقودة سببا للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا تكون سببا للكفارة بل هي شرط البر والحنث
سبب وفرق بين المالي والبدني غير صحيح لان المال غير مقصود في حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فصار كالبدنية
وتبتني الفرق على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم لا الاصل فقط فانه داخل
على الثمن لا على البيع ولا اعتبار الشرط فان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم
دون السبب اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط
الخيار شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط اسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق
والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا يكون الحكم متخلفا عن السبب ولا مانع من دخوله على
السبب فدخل عليه بخلاف البيع

الباب الثاني

في افادته الحكم الشرعي اي افادة اللفظ الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد للاخبار ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض
لكونه خبر مخبر صادق او واسطة اي ان لم يحتمل واخبار الشارع كهو والاول [illegible] او لا الاول

اكد اي من الاشتراك لانه ادل على الوجوب اعلم ان اخبار الشارع يجوز ان يراد به الامر مجازا واما عدل
عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع والمامور به ان لم يوجد في الامر
لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا ولا الاستحالة والمعتبر
في الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة
في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اي الامر للايجاب يدل
على ايجاب فعل الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عم للايجاب بقوله عم صلوا كما
رأيتموني اصلي قلنا الرشيد في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لو افعل ولم يقل افعل يصح نفيه
اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة
في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت هذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشان وشيء او مجاز
في الفعل سلمنا انه حقيقة في الفعل لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على
ان الامر للايجاب تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل نحو قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
يراد بها القولي ولا يمكن حملها على الفعلي ... فلقوله الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان
لله فلا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول عم فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان
المشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد على ان الاحتجاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو محتاج الى
اقامة الدليل على ان المراد الفعل ... ما قلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب تدل
على ان الفعل للايجاب ... كان المقصود اي الامر القولي كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل
وايجاب فعله عم استفيد من قوله صلوا ... ان انكر على اصحابه صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل ذلك وحكم
التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه استعمل في معان محتملة وهي ستة عشر الايجاب نحو اقيموا
الصلوة والندب نحو فكاتبوهم والتأديب نحو كل مما يليك والارشاد نحو واشهدوا والاباحة نحو كلوا
والتهديد نحو اعملوا ما شئتم والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله والاكرام نحو ادخلوها بسلام والتعجيز

نحو فاتوا بسورة من مثله والتسخير نحو كونوا قردة والاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية نحو
اصبروا او لا تصبروا والدعاء اللهم اغفر لي والتمني نحو الا ايها الليل الطويل الا انجلي والاحتقار نحو
القوا ما انتم ملقون والتكوين نحو كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان
التحريم نحو ولا تأكلوا الربوا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتحقير ولا تمنن
تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة ولا تحسبن والارشاد لا تسألوا عن اشياء
والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله
لاستعماله في معان فلا يبقى الفرق بين قوله افعل ولا تفعل لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين
طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد به حقائق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات نحو ان لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه
شخص اخر وهو غير مرتب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ
الاولى احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر يبطل الدلالات
مع عدم القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوع لها والاصل ان يترجح انه محكم وعند العامة
موجبه واحد لان الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم لانها الادنى والندب عند بعضهم
لانه لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم فهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب
بمخالفة الامر لانه لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المامور به واجبا لانه ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة
او العذاب ان يكون لهم الخيرة قال تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم
الخيرة القضاء والله اعلم بمعنى الحكم والامر مصدر غير لفظه او حال او تمييز ولا يمكن ان يكون القضاء بمعنى
المراد هو قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول عم يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد

الامر القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد به فعل العاجز او المقتدر عليه والاول لا يليق بالله
تعالى ان يقول افعل فعلا فلا معنى له الا الحث وان اريد فعل المقتدر عليه فالمراد به امره بامر فالاصل عدم تقدير
الباء وايضا يكون المعنى لو احكم بفعل لا يكون الحث والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الحرج لو يكون ان يكون
الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا لا الفعل بما
يفعل ان تسجدوا لوا امرتكم فالاثم على تركه يوجب الوجوب ابا ما فعل ابليس لو انه امره لم يقل له كن فيكون
وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد ومن قال انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد
التمثيل لا حقيقة القول فمذهب فخر الاسلام لان حقيقة الكلام مراد بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء
ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد بهذا الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين الوجود
مراد من هذا الامر لا على المذهب الثاني فقط والا على الاول فانه جعل الامر قرينة للايجاد وعلى سرعة الايجاد
بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجود
مرادا بهذا الامر اي اراد الله به ان كل ما وجد الامر يوجد المامور به فكذا في كل امر من الله تعالى معناه كن
لهذا الفعل اي يكون الوجود مرادا في كل امر من الله تعالى في كل امر معناه كن فاعلا لهذا الفعل فعلى هذا صل
الكن فاعلا للعمل وذلك اي كن فاعلا للترك فيثبت ان كل امر يكون ايجابا اي يكون ذلك الفعل الا انه
هذا اي كون الوجود مرادا في كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت بهذا الوجوب لانه يفضي الى الوجود بها
من النصوص كما في المعصية وقوله ولو قيل لهم اركعوا لا يركعون وللعرف فان كل من يريد طلب
الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ وكذا عند الخط لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا
الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الايتين يثبت بالقرينة
فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه ينقلب المنفعة مضرة
بان يجب عليهم ثم لو اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا الاطلاق

اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه واعلم ان الامر لما كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له وقد ذكر فخر الاسلام ان المسئلة
اختلافية فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام هذا وتأويل ان المجاز في الاصطلاح
ان يراد معنى خارج عن الموضوع له لا ان يراد جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل يسمى حقيقة قاصرة الا ان يدل
على هذا الاصطلاح فلان هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قال لا مغايرة
لان في اصطلاح غير من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا او خارجا عنه فهذا النوع
صحيح عند فخر الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الجزء على الجزء فان الجزء عين
عينا ولا غيرا على ما عرف في تقرير الغير من علم الكلام فحاصل الخلاف في المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة او الندب
بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى
الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لان المناسبة
الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر
يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لا انه يدل على كلا جزئيها لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا
بل اباحة جواز الترك بناء على ان هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فبقي جواز الترك ثابتا
على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي هو جزء الوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قول فخر الاسلام
الامر دليل على جواز الفعل الذي هو جزء لا على جواز الترك الذي هو المباين لكن نسخ العمل بالدليل على حرمة الترك الذي هي
جزء آخر للوجوب وهنا بحث يتعلق بهذا الاختلاف هذا لو استعمل واريد به الاباحة او الندب اما لو استعمل في الوجوب لكن
علم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب والاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق اسم الكل
على الجزء او بطريق الاستعارة انما يكون لو استعمل الامر واريد به الاباحة او الندب اما لو استعمل الامر واريد به الوجوب

ثم نسخ الوجوب يبقى الندب او الاباحة على مذهب الشافعي اذا بالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا لان
المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانا اريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا
فانك لو اطلقت الانسان واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء وليس بمجاز بل انما
يكون مجازا لو اطلقت الانسان واردت به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على
مذهبنا لو انتسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر لو
اصابه نجاسة ثم انتسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل** الامر المطلق عن الوقت لا
يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم
اقرع في الحج العامنا هذا ام للابد سأل الاقرع بن حابس الحج العامنا هذا ام للابد فثبت ان الامر يوجب التكرار
قلنا اعتبر بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمله لما قلنا عن ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال
العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مقيدا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا
واقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا بمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتمله لانه اصلا الا
فردا انما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع وهو محتمل لا يثبت الا
بالنية لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض في طلقي نفسك يوجب الثلث على الاول ويحمل الثلث على
عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا
اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين عدد محض لا دلالة للاسم الفرد على العدد المحض هذا ذكروا امثال المسئلة
بيانا للخلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا
بشرط او مقيدا بوصف مثل المسئلة هي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار واما
على مذهبي لانه لا رواية عنهم ولا يجيء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار لو كان
معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم وهو ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب

الثالث لا عندنا ولذا لو قال طلقوا انفسهن لا يراد كل الافراد اجماعا فيه لو الواحد فلم يدل على التكرار
فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل
الواجب وقلنا في الاول النائب يستعمل القضاء ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند
البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة اصحابنا يجب بما اوجب الاداء
لما وجب لا يسقط بخروج الوقت ولم يثبت شيء في الفاعل فات الا شرف الوقت وقد فات بغير مضمون الا بالاثم
ان كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها قال تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها ايبدل بالامر
على ان شرف الوقت غير مضمون اصلا لو لم يكن عامدا في الترك ولو اتبع العموم الصادق وهو معقول فيجب به
كالمنذور بالاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص للاعلام ان ما وجب بالسبب بقي غير ساقط بخروج الوقت
وان شرف الوقت ساقط لا الى بدل هذا جواب اشكال وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعل نفسه
واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي يوجب الاداء فقال في جوابه وما ذكرنا من النص الخ ايضا لا به فصل الاعتكاف
والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت فاذا ثبت فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما اوجب
الاداء قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان يجوز في رمضان الثاني قلت القضاء هنا يجب بما اوجب
اي النذر وهو يقتضي صوما مخصوصا بالاعتكاف لتأدي الصوم المخصوص بالاعتكاف
في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت
مديد يستوي فيه الحياة والموت وهو من شوال الى رمضان الثاني عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود
مخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء مع سقوط الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت لو سقط يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف الوقت هذا الجواب لو قيل الاسلام يعلم و
هذا احوط الوجوه والاشياء ترجع الى السقوط في قوله فسقط ثبت شرف الوقت من الزيادة فالحاصل انه

وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي صوما للاعتكاف ...
وانما جاز هذا النقصان في مسئلة رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت
فقد فات بحيث لا يتمكن من اكتسابه مثله الا بالحيوة الى رمضان آخر وهو دائر بين
الحيوة والممات فلم تثبت القدرة فسقط فبقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان
شرف الوقت من الزيادة احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف يحتمل السقوط

ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب
رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجيب
بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ما قال لان ما ثبت بشرف الوقت معنا
اي شرف الوقت وجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما
ذكرنا من امكان الوقت قبل رمضان لكن فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا وهو
عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة في شرف الوقت لما ثبت بخوف الموت وسقوط النقصان
وهو عبارة عن وجوب صوم متعين يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا لما سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف
الوقت يوجب وجوب صوم متعين ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت فضيلة تغلب فوتها على فضيلة الصوم المقصود هذا البحث
من مشكلات اصول فخر الاسلام وقد فسر في بعض حواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي
الكياسة المادسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا
والحمد لله الملهم للصواب والاداء الكامل وهو اداء يتبعه بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن كذلك
المنفرد والمسبوق فيهما او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه لو ادا باعتبار الوقت قضاء لانه ... ما انعقد له
احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فلو انه اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام بدخول
مصر ليتوضأ ولو بنية الاقامة في غير مصر وقد فرغ امامه يبني ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير
بالاقامة ولا بالسفر اذا لم يفرغ اي امامه صلوة المسافر اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبقه الحدث

اي الصلاة المقضية في حالة الاقامة اذا فاتت وجب قضاؤها
بان فاتته في حالة السفر تقضى ثنتين وكذا في العكس
١٢

فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء لا القضاء فصار فرضه
اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة مسبوقا اي لم يدرك
ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر
ما سبق وهو مؤد في هذا القدر لكن الوصف لان الوصف باق وهو لم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا
او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه لما فسد تغير بالاقامة لكن عليه ان يستانف
فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد
للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو لو سها في القدر الذي لم يصل مع الامام لانه
كالمقتدي لو سها لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق فانه مؤد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل
معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا
بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم يعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل
فيه الاخفاء قال الله تعالى اذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية فلما كونها قربة
مخصوص بزمان ولا يقتضي تعديل الاركان لان الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا تقوم به فلم يبق الا ...
وكذا صفة الخطبة لا تقتضي الا بطلان الاصل ... فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص وقد عللتم بوجوب الفدية لو فاتت الصلوة
للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا يدرك بالقياس فينبغي ان لا يقاس عليه غيره قلنا لان الاداء ... معقول
قربة في غير هذه الايام ولا يدري التصدق بعين الشاة وقيمتها بل هو مثل له لا الاراقة او التصدق بالقيمة
في الاصح فلما احتمل في الصوم التعليل بالعجز فعلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب او الواجب رجو القبول
فاحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال في
هذا الموضع رجو القبول وهو الاصح لان الاصل في العبادة ... التصدق بالعين ... الاراقة معلل بالاراقة طيبا

عطف على ما يرد عليه الكلام اي قلنا بوجوب الفدية في الصلوة
لما ذكرنا وبوجوب التصدق بالعين او القيمة الاصح

قوله فكذا شبيه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب واستواء النصف الاسفل
من البدن وانما يتحقق التعود باستوائه لان استواء اعالي البدن موجود في حالين
الاول انه ليس بقيام حقيقة لكمال الانحناء سعد

للطعام وبحسها الضياء للاذى لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان لا صلاة في الفصل الثالثة
النصف بالعرف الوقت حتى لم نعمل بالمتقدم بالعين في الوقت نحو ما هو معرض الشك وعملنا بتعديد الوقت
احتياطا فلذا رجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت لو اجابه العام الكامل سعل الا التخيلات لما احتمل جهة
اصالته وقع الحكم به ابطل بالشك والا قضاء له شبه بالاداء عطف على قوله والا بمثل غير معقول كما لو ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في الركوع اي يكبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات
العيد قضاء لانه ليس لها مثل قربة لكن الركوع شبيه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق العباد انقسام
الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف والسلم بدل الصرف
والمسلم فيه الا انه فكان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء لا العين غير الدين لكن الشرع جعل
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه لان الاستبدال فيهما حرام والقاصر
كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية او الدين وغيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى لو هلك بذلك
السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما هذا عيب فقط ولا ينتقض تمام التسليم وكاداء الزيوف في الم يعلم صاحب
الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة والاداء الذي يشبه القضاء كما لو امهر اباها اي صورة المسألة ان تكون ام المرأة
عبدا لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق فوجب قيمته للمراة على الزوج لم تبق لها القاضي حتى يملكه
ثانيا من حيث انه عين حقها لو ادى تسليم الزوج اليها لو اعتلاه انه لا تملك منعه اي لو طلب المراة من الزوج تسليم اباها
اليها لا يملك الزوج ان منعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
دخل على بريرة فاتى برمة فيها اللحم والقدر كان يغلي باللحم فدعا عم الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم
تصدق به علينا يا رسول الله فقال عم هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع اتحاد العين واحد ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بالملك الا من حيث انه مملوك لا
من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يجوز اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه لا

كرد المغصوب

الاستبدال في بدل الصرف والمسلم حرام

لو اتصل حكم الشرع بهذا الداخل حسا لاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل بهذا المجموع وقد لو
بالوهذا المجموع اي الداخل الاعتبار للسبب الذي تعلق به حكم الشرع بهذا المجموع فلا عتق
قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل تسليمه اليها وان كان قضى القاضي
بقيمته عليه ثم ملكه لا تعود حقها فيه ومن الاداء اداء الغاصب لو اطعم المغصوب لمالكه جاهلا وعند الشافعي
لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما يأكل
من ماله ولنا انه اداء حقيقة والكائن فيه قصور فيتم بالاتلاف بالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو
وهو ان يأكل في موضع الاباحة اكثر مما يأكل من ماله والقضاء بمثل معقول اي كامل كالمثل صورة ومعنى
وبالقيمة قاصر كالقيمة لو انقطع المثل او لا مثل له الا الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند
العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل عمدا للولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر بها
لا يقطع الا انما يقتص القطع لو انتهى اثره بان اذا افضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يحل القتل
والقطع وهو القصاص لو القتل ثم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر اي الحاصل بالقطع في محله فصار كما لو قتله
بضربات قلنا هذا من حيث المعنى اي هذا الذي ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحدا فيتحد موجبهما انما هو من حيث
المعنى لا من حيث الصورة فان جزاء الفعل فلا بد من الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء
الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش
الموضحة في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد محا اثر القطع كانه تم فالسراية وما اكل السبع الا ما ذكيتم
جعل القتل احيانا اثر الجراح فهذا معنى لما ان القتل اتم اثر القطع واما الاجماع في الفصل بملك الضرب
لولا القصاص فيها ولو انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي
وهذا عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع والقضاء بمثل غير معقول كالنفس
تضمن بالمال المتقوم فلا يجب الا عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي فانه يقع

مطلب ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية عند الشافعي

ولي الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانا شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص جهة على العاقل
بان سلم منه على القتيل بان لم يدرحه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر مثل السلم حقوق الله فالان
يذكر ما في حقوق العباد ولتفرع عليها فروعها فلا تضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة لان التقوم لا يحرز فلا احراز
بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل يرد العقد عليها اي ان كل المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلت
بان التقوم فيها فان قيل هي في العقد متقومة اي المنافع في العقد مال متقوم لتقومها في عقد النكاح للاستيفاء
وهو النكاح لا يجوز الا بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وكون اي ابتغاء البضع منفعة الاجارة فتكون
منفعة الاجارة في عقد النكاح بالاسعوما فيكون فيها كذلك اي لما كانت المنافع في العقد متقومة كان
لان ما ليس بمتقوم لا يصير بوروده العقد متقوما ولا يعم ما ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله
فيكون في نفسها كذلك لان العقد ... بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقوم في حال الخروج عن العقد لو
كانت متقومة في حال الدخول في العقد مع انها غير متقوم حال الخروج ... ما ليس مال في العقد ... الخلع فعلم
ان العقد لاحتياج الى تقومها قصد ما في العقد ليس لصون العقد ... تقومها في العقد ... في نفسها متقومة قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضا هذا ... ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما ... العقد متصل بالرضا
بخلاف الغاصب لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا غاصب عليه ... احدهما ان لا انعكاس بعوم المنافع في الغصب
... في العقد ... كون المنافع ... العقد ... العقد لذا اي
لكون التقوم في العقد بخلاف الغاصب وهذا دليل على بطلان القياس الاول ... والتفاوت ايضا وهو الرضا
دليل على بطلان القياس الثاني ... ولا يضمن الشاهد ... الولي القصاص لو
قضى القاضي ثم رجع ... وما لا يعقل له مثلا ... الاستحسان ... الشاهد ...
بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا ولا غيرهما العفيل له اي العاقل اي لا
يضمن غيرهما العقل لو ابقى العاقل ... وقال العاقل لم يفوتوا الولي العقل شيئا الا استيفاء القصاص

وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء السابق الاداء كالعين ... عن قيام الاصل ... لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ... اي عين الاصل وهو تسليم العبد ... القيمة فكانا اصلا ولما كان اي الاصل
وهو العبد معلوما من حيث الجنس ... اي الاصل وهو العبد ... بينه وبين القيمة ... لا يجبر على القبول ... الولعب
من الاصل الوسط ... القيمة ... ابه قضاء ... الاداء وصل لا بد للمأمور به من
صفة الحسن ... اي هذه المسألة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسألة الجبر والقدر
التي زلت ... اقدام الراسخين ... مباحثها افهام المتفكرين وغرقت بحارها عقول المتبحرين ... الحق فيها
اعني الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى لا يطلع عليها الا الخواص من عباده ... لكن نوفق
مع العجز عن ادراك ... قدرنا ... ووقفت عليه ... اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان
على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان والثالث كونه متعلق المدح
عاجلا والثواب آجلا ... متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل
اتفاقا ... بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط فهذا ... لا امر من
انما ... الذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يصح من الله
ان يثيب العبد او يعاقبه على ... لان الحسن ... الا افعال الله عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر
للايجاب او للاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد فاعله
سواء كان يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير القبيح وبالتنبيه ... القادر
العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا
الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا

لان فالها ان يفعله ... حسنا ... التفسيران حقا ومعا

وما قاله في كل اي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكذا بعض القبيح مساويان لا يستويان الا
الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند
الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرنا ثم هذا الحكم مبني على اصلين ولنا على طريقة دليل الاثبات عنده ح
الاصلين اما الاول فعلى انهما ليسا لذات الفعل ولا لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وهو ظ اي ضعف
هذا الدليل ظ لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اختصاصه به فلا نم امتناعه فانه واقع كما في سرعة الحركة
او بطئه على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا كهذا الفعل حسن شرعا
او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم عرضا آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان فالقيام بهذا المعنى
غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له لا بد من فاعل يتقوم الحسن والقبح بمحل كحركة ولا
بد من [illegible] لنتكلم عليه ولنا ايضا فنقول ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن
فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح
ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا تقرير
ان فاعل القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه اولا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان الكائن الفعل مع عدم
التمكن من الترك لا يكون باختيار له لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فاما ان يتسلسل او
ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا وهو لا يوصف بالحسن
والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو مح وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح
لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة تارة وعدمه [illegible]
يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان
احد المتساويين ولو اوجب وجود المرجح لا يكون اضطراريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك
الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الاضطرار والتسلسل باطل فتعين انه اضطراري والاضطراري لا يوصف

قيام العرض بالعرض ممتنع اتفاقا [illegible] يجوز

اي حزم ووجوده عند ذلك المرجح ١٢

والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط
فيه وانا استحسن ما سنح لخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة الاولى ان الفعل لا بد له من [illegible]
المصدر بذاته ويمكن ان يراد بالمعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فهناك امر الحركة بزيد فان اريد بالحركة
الحالة التي تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها انتقال [illegible] فهي
المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج فاما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان له
[illegible] انتقال ذلك الانتقال يكون واقعا [illegible] المسافة [illegible] الامور الواقعة في الخارج
وهو مح ولانه يلزم لو وقع الفاعل على شيء بعد وقع امورا غير متناهية [illegible] الكون
امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان التكوين عندهم امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية
كل ممكن لا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع
وجوده والا لكان وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح وهنا يلزم لانه وقع بدون تلك الجملة لم يكن تمام
جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه في حال العدم
ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شيء آخر يوجد مع الجملة تارة وعدمه
اخرى رجحانا من غير مرجح وهو مح فان قيل لا نم انه مح بل الرجحان بلا مرجح [illegible] وجود الممكن من غير ان يوجد
آخر مح ولم يلزم هذا المعنى قلنا لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع [illegible] تلك الجملة لا يلزم من
فرض عدمه مح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد
شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد
شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه
يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة والحكماء لكن اهل السنة يقولون [illegible] وحده يلزم منه الموجب بالذات

اي مما سنح لخاطري ١٢

فهو

في قولي في طرف المبدا اشارة الى ان التسلسل في جانب العلل [illegible] ١٢

فان وجود الشيء يحصل على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما ذكره من ان كل موجود
ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فممنوع لانه يلزم وجوب وجوده في حال عدمه
وان اريد سبق المحتاج اليه فكذلك الا مع العلة التامة لا يحصل الا مع التامة لا يكون الوجوب متاخرا عن الوجود
سلمنا انها بالوجوب ليس الا متعاقبا بحيث لا يحتاج الوجود اليه وكل منهما اثر المؤثر التام ثم العقل يعتبر احدهما
الحصول من الاخر من جهة انه يحتاج الى التكون المتعلق بعد ما حصل الاخر يحتاج الى ذلك ايضا فيعاد ثم
انه الحكم احد المقدمات الثلاثة لا نسلم انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده وذلك الممكن يلزم ايضا لا
ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج ولا معدومة كالامور الاضافية فنقول
بالحادث وذلك لان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يكون تاما قديما لان القديم ان اوجبه فهو في وقت معين يتوقف
على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان اوجبه لا في وقت معين يحدوثه في وقت معين ترجحا
من غير مرجح فيكون بعضها حادثا فح ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات
محضة وهي مستندة الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب او معدومات محضة وهي لا تصلح علة
للوجود وايضا وجود زيد متوقف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا ابطله ايضا الشر
مثل القضية بانه عدم بناه كلما وجد جميع الموجودات يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء لو توقف
على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث
ثم عدم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه فلا يكون ذلك الجزء الا
يكون موجودا محضا فيصير معدوما فزواله يمكن لانه لا يتغير الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه ويلزم ح الى الوا
فلا يمكن عدم عمرو ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدمه وكلامنا في زوال الموجود واما كون زواله زوال العدم من خلل
في زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو على وجود بكر فيلزم توقف وجود
زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التي يفتقر اليها زيد هف ولو انت القضية كما ذكر يلزم

واما الثاني وهو ان يكون زوال العدم من خلل في زوال ذلك الجزء
فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد
بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا

فيه ابطال قول الحكماء ان الشيء محفوف بوجوبين سابق ولاحق

العقل يعتبر ارتباط المتضايفين مؤخرا ومقدما

الى ان ما في الوجود اما موجود او معدوم

مزوّرة استحالة التسلسل في الموجود

وما ان يكون زوال العدم ... واما ان يكون موجودا محضا فيكون ... العدم ... زوال العدم

واما اثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد جميع الموجودات التي يفتقر اليها ...
على عدم شيء ... ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التي يفتقر اليها وجود زيد
يوجد زيد ... القضية التي ادعينا انها ثابتة ...
كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفتقر وجود زيد اليها ...
منها وجواب قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفتقر اليها وجوده ثم يبطل الكلام الى عدم ذلك الشيء

انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم ينتهي الى الواجب فيبطل على تقدير انتفاء
وجوده كل ممكن لا شيء يجب لكل الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث
فلم قلت لا نسلم هذا الامر على ذلك التقدير لانه يريد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يستوي حاله الا داخل
في احد النقيضين ضرورة فلك هذا التاويل صحيح الا ان يقول وكل الجزء لا ان يكون موجودا محضا لو فان الاعتبار
فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافات
فاما سر الموجود ما يندرج هذه الاضافات لانا نمنع ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا
يصح قوله ويلزم ح الى الواجب الا ان يقال الاندراج في الموجود لاضافات خارجة عن المعدوم لانه ح ان زوال كل موجود
لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافات لما كانت عدمية في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فيثبت توقف
الموجودات الحادثة على امور لا موجودة لا معدومة لا يمكن اسناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب
لانه ح المحالات المذكورة من قدم الحادث واستناد الواجب لا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغنائها
عن الواجب لا شك انها مستندة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا يحصل الى
وجود الا ان يحب بالسرام التي فيها وسائط او يكون اضافة لاضافة وعلى الاول ولكن ان لا يحب فالظاهر الحق
مثلا فان انقطاع الحركة واجب مع ذلك لو فيها الفاعل رجح لاحد المتساويين الحركة الى الكل المذكور تحت على تقدير
الابقاع لو لوح حصوله بعضها بلا مرجح ولا يلزم في الابقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد لولا
وجوده للابقاع واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر يوجبه يخلص عن
القول بالموجب بالذات في موجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض الموجودات من غير وجوب يلزم من سد او صفا لكن بلا موجد وهو محال ... المقدمة الثانية المعين
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع
لانه لا ان لا يرجح اصلا او يكون للراجح او المتساوي او المرجوح لا اولى باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا

تقرير السؤال ... انه ... بالوجود ... مع الواسطة ... فهو ما ثابت فهو الموجود ... المعدوم ... الواسطة بين الموجود والمعدوم ... والآلي المعدوم ... عن الموجودات ... امتناع ترجيح الحادث ... وهل تعلق ... الذي ... النظر ... التحقيق ... التوجيه ... والتنقيح ... امتناع ... من الموجودات ... والمعدوم ... اما ان يكون موجودات محضة او ... كما ... الموجودات ...

كلو ترجيح الراجح بط لأن الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يفتقر الى اثبات الغير
او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولأن كل ممكن معدوم
فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علته القدم ومساو بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح
او المساوي على ان الادلة صرحت بأنا نرى ترجيح الفاعل بها احد المتساويين والمرجوح على الاكثر فعلم ان الدليل
لا يتعلق كل ذلك الايجاب بالذات لا يتعلق الذات الا به [illegible] ما ذكرنا وامتنع رجحان المرجوح والمساوي
ما دام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلم او نفوا التجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع لو رأى طريقين متساويين [illegible] الحكماء التفضيلية البديهية التي لو لاها
لانسد باب العلم بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح بط [illegible] بل على عدم المرجح بل غاية
عدم العلم بالمرجح فاما التفصيلي التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال
[illegible] بلا موجد مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب [illegible] بان نقول الموجود [illegible] الاحتياج
الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول مطلقا للتسلسل على تقدير تسليم تلك المقدمة [illegible] ان الفاعل هو المرجح فلا يلزم
الممكن بلا موجد وايضا انا او هو المدار [illegible] فعليكم البرهان على ان الرجحان في المثال المذكور على انا نقول
ان وجب المرجح في المثال المذكور فانما يجب بحسب نفس الامر وهو ظ لان الاعتقاد الذي لا يطابق لما في نفس
الامر كاف في الافعال الاختيارية ولا يجب بحسب اعتقاد الفاعل فهو ظ ايضا لانه نفعل افعالا مع عدم اعتقاد
الرجحان كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكره فقد انكر الوجدانيات [illegible] ولم ان عاية
العلم بالرجحان فان عدم العلم بالرجحان كاف في هذا الغرض فنقول بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان
وجود الممكن بلا موجد سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط لا انه يصير اولا ثم الوجود
لما عرفت هذه المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اراد بالفعل الحالة التي يكون المتحرك فيها في جزء من المسافة [illegible]
القول بوجوب بعض الاشياء بلا وجوب [illegible] وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد ابطلنا هذا التقدير لكن ايا

المط على هذا التقدير ايضا اقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب بل المنتفى
ايضا انا بالقول بان اختياره لا اختيار بعين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد ولا يلزم
ح توقف الوجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحال المذكور يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع
مثلا ثم يقول الرب بطريق التنزل وبان ايقاع الايقاع عين الاول [illegible] واما اذن الجبر
لكن الفاعل يرجح احد المساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعينه ما قلنا في الايقاع هذا الذي ذكرنا هو
ابطال دليل الجبر فالان جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي حاصل مجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول الفرق ضروري بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس العدم محض
كونها موافقة للارادة وتبعا للارادة الا كما صرح بما يرجح الفاعل احد المتساويين وتخصيص الاشياء بما هي عليه
من الخصوصيات بلا من وجه الارادة لنا كون الترجيح والتخصيص [illegible] وهو الظ وان لم يكونا صادرين
منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق فحال لا يبعد فرق بين الاختيارية والاضطرارية الى [illegible] ح
نقضنا على نفي شيء لا يكون عليه لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق بين الافعال الاختيارية
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر كالانحدار من صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا
نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم
الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح احد المتساويين والمرجوح وهذا الترجيح هو
الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية [illegible] كقطع
مسافة بعيدة في طرفة عين واشاله كذا في عدم صدورها كما تواتر في اخبار الانبياء [illegible] والصديقين ان الكفار
قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الالات وتوافر الدواعي والارادات ثم [illegible] قدرتهم
في ذلك الزمان على امور اشق من ذلك فنعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته
فلو كان لم يتخلف ارادته لو كان مؤثرا طبيعيا فيما جرى عليه العادة لم توجد خوارق العادات وايضا لا [illegible]

يعني الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا يتأتى اي عضو يجب تحريكه
بتفصيل الحركات المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فنعلم من وجداننا ما يدل على الاختيار وهو ان
ان اختيار العبد ليس معناه الا ان في جميع الحالات المذكورة انه جرت عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما
من غير اضطرار الى القصد يخلق الله عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه
خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد حين فعل العبد هو القصد الاختياري فالعبد مخلوق لله وهو
بلا استناد له لا على سبيل الوجوب [illegible] مخلوق [illegible] هذا الفرق مقصود الاعتذار بان خلق الله
فحصل الحالة المذكورة مجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال قلنا لو توقف على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا للمرجح
الاختيارية بانها اي فعلها ايضا واما قال ايضا ليعلم ان الاختيار ليس هو تمام المؤثر بل هو جزء المؤثر بل كان تعلق
ودفع [illegible] لا يوجد الا وان يحصل وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له
فالتقدير لا صنع له في وجوده في داره وان كان بتوسط وجود امر هو كسب الاثر بحسب الموجود [illegible] الواجب
فيخرج من صنعه الا كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود فلا صنع للعبد فيه فيكون
العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكون الا بزوال العلة التامة لذلك الامر والبقاء فالعلة التامة ليس
موجودا محضا يكون واجبا لا استناد الى الواجب فلا قدرة للعبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في
تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقد مر امتناعه وقد ينسب لوجدان ان
ضعفا ما فلا يكون الا بامر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجود
المستقل الى الواجب [illegible] اذ يخرج من صنع العبد كل الشيء الموجود لا على
تقدير ذلك الامر ليوقعه على امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد وجود مع اسبابها فالامر الاضافي الذي
من العبد وهو الذي لا يحصل وجود الاثر يسمى كسبا وقد قال في [illegible] بخلاف ما يقع به المقدور مع محله
انفراد القادر فهو خلق ما يقع به المقدور لا مع محله انفراد القادر فهو كسب [illegible] مقدور [illegible] قسما الاول

ما يصح انفراد القادر به كحمل الاحمال [illegible] الموجودات التي لا صنع للعبد فيها اصلا والثاني
ما يصح انفراد القادر به لكن لا يكون منفردا بل يكون بقدرة العبد حال كي ذلك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل
ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب وان كان بانفراد آخر لكن في الخلق المجموع [illegible] الواحد فالخلق امر
اضافي يحصل ان يقع به المقدور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به
المقدور في محل القدرة لا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث
هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم استلزام لاتصافه كونه طاعة او معصية حسنا او قبيحا مبنية على الكسب لا على الخلق
لو خلق القبيح ليس بقبيح له خلقه لا سيما المتضمنة للعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها واما الاتصاف بالقبيح
وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو كسب لا يتصف العبد الا به [illegible] لا يعلم انه كلما قصد
خلقه الله ولا اثر في القصد فالحاصل ان [illegible] يثبتون للعبد قدرة الا ايجاد والتكوين فلا خالق ولا
مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم فيه وجود امر حقيقي لم يكن بل ما يخالف [illegible] الانتسابات
[illegible] فقط [illegible] احد [illegible] بعد ذلك [illegible]
الحسن والقبح معنى ان الاتفاق والاضطرار لا يوصفان بالحسن والقبح عرفا لان كون الفعل اتفاقيا او اضطراريا
لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجد الفعل او صفة من صفاته لحصول المدح والذم بكل
من الجهتين سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا او اتفاقيا الا ان الله تعالى [illegible] على صفات العليا مع [illegible]
اتصافه بها [illegible] على ان الاشعري [illegible] الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم واصحاب النقصان مذمومون بنقائصهم فانكار
الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان للاحوال [illegible] الموصوف [illegible] غاية التناقض وان انكرهما بمعنى انهما لا يوجد في الفعل
شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول [illegible] انه لا يجب على الله شيء من الاثابة او العقاب لاجل معنى في الفاعل
في نفسه وان [illegible] انه لا يكون في معرض ذلك [illegible] عن [illegible] لكن الثواب والعقاب اجلا الا ان كان لا [illegible]

العقل بجزء كبعضها لكن كل من علم أن الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء
وعلم أنه غني عن القبح في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله يتسبب من الصنف في الأفعال ما تقصد به في غاية القبح
والشناعة التي هي من ذلك علوا كبيرا فلم يجعله أنه يستحق ذمه ولم يتيقن أنه معرض لسخط عظيم وعذاب أليم
فقد سجل على غباوته وتجاوز وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه وأسخف بفكره ورأيه فسلم بعلم بالشرائع [illegible]
[illegible] ورأيه عصمنا الله عن الغشاوة والغواية وأيدنا بالهداية فلما أبطلنا دليل الأشعري رحمه الله
أقامه الدليل على مذهبنا وإن الخلاف بيننا وبين المعتزلة وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض الأفعال
وقبحها يكون لذات الفعل أو لصفة له ويعرف ذلك عقلا أيضا أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب
آجلا ويذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة بحيث فاعل الفعل [illegible] أو يذم ويعاقب آجلا
وإنما قال أيضا لأنه لا خلاف في أنها تعرف شرعا لأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن توقف على الشرع يلزم الدور
واعلم أن النبي عليه السلام لو ادعى النبوة وأظهر المعجزة على السامع أنه نبي فأخبر بأمور مثل أن الصلاة فرض عليكم
وأمثال ذلك فإن لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك يبطل فائدة النبوة وإن وجب فإما أن يكون وجوب
تصديق بعض أخباره عقلا أو لا يكون بل يكون وجوب تصديق كل أخباره شرعا والثاني باطل لأنه لو كان وجوب تصديق
الكل شرعا كان وجوبه بقول النبي عليه السلام فأول الأخبار التي أوجب التصديق لا بد أن يجب تصديقه بقول غيره أن تصديق
الأول واجب فنتكلم في هذا القول فإن لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الأول وإن وجب فإما بالأول [illegible] الأخبار الأول
فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل وإلا ثبت ما ادعينا الأول وهو كون وجوب تصديق شيء من أخباره
عقلا فهذا والآن وإنا لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لأن الواجب العقلي ما يحمد
على فعله ويذم على تركه والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي وكذا التقول
في امتثال أوامره أنه واجب عقلا وهذا الدليل لا يثبت الحسن العقلي على قياسه وأيضا وجوب تصديق
النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي إن ثبت شرعا لزم الدور وإن ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا فيدل

على القبح صريحا وكل منها دال على التكليف [illegible] إلا أنه لو كان النبي واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وإن
كان النهي حراما عقلا فتركه يكون واجبا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم
بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا في الأشياء
الحسن والقبح العقليين هي في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة إذ بان [illegible]
هو كلام أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله تعالى فلأن الأصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح وأما على العباد
فلأن العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير أن الحكم لله تعالى [illegible] من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح
هو الله تعالى وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شيء وهو خالق الأفعال كلها على ما مر حاكم على بعضها بالحسن
وبعضها بالقبح ولي كل خصيصة كلية وجزئية حكم معتبر في قضاء [illegible] وإحاطة بظواهرها وبواطنها فوضع فيها ما وضع
من خير أو شر ومن نفع أو ضر [illegible] وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بأن
تولد العقل العلم بالقبح عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك فما لم يحكم الله تعالى بحسنه أو قبحه
لم يطلع العقل على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسول لكن البعض منه قد أوقف العقل عليه على أن هو لا علم
بل جرى عادته أن يخلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر أن
[illegible]
لأنه الحسن والقبح يعرفان عقلا على أنهما ليسا بمعنى الأمر والنهي بل إما الحسن الفعل [illegible] ذلك
[illegible] لعينه أو قبح لعينه مطلقا [illegible] لا صادق على الكل [illegible]
على الصلاة والصلاة [illegible]
الصلاة والحسن [illegible]
أجزاء حسنا [illegible]

علم ذلك الفعل هو الجهاد اعلاء كلمة الله فالجهاد حسن لكونه اعلاء وكونه اعلاء حاصل من مفهوم الجهاد ولولا الاعلاء لكان فسادا
كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فحسنه لغيره ... الاقسام وكذا القول لكن هذا
مستلزم لحصول ... واما اطلاق الحسن لعينه على الحسن لعينه لا اصطلاحا فلا مشاحة فيها اولان الحسن لعينه
هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا ولم يوجد الا في ضمن جزئياته الموصوفة بحسنها بتلك الجزئيات للعلوم وجهه ما ...
حسنه للمعنى في نفسها او حسنه لغيرها والفرق بين الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل صادقا عليه
هو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بحصيات معلومة
فهو مما صدق على العبادة لا الجهاد فهو مفهوم الفعل والفرق في النسخ مع الكفار ... اعلاء كلمة الله داخلا في
المفهوم لم يلزم ذلك بل الخارج فيكون الاول داخلا والثاني خارجا هذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي ولو اعترضنا
على بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا لذاته بان قال لو كان حسن الفعل وقبحه باعتبار الاقسام
فلا يكون حسنا او قبيحا لذاته ... لان الاصطلاح للاقسام لا يدل على ذلك لان الاقسام لعلم ... ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالمحل ... فحصول ...
المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر الصادق للمنعم حسن لا اداء الشكر من اقسام حسن لذاته الاول فان الفعل
سقوط التكليف بالتصديق دون العمل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار
ملحق به لانه دال عليه فالايمان حسن ... الظاهر ... الباطن الظاهر الكلام الذي هو
دال على الباطن ليس كذلك الاعمال اما فانه هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعل داخلا
في الايمان ولا يجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسألة قولان احدهما ان الايمان
هو التصديق واما الاقرار فلاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق مع الاقرار وصدق كل اقرار
من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا ... في حال الاختيار وان صدق ولم يصادق ... يكون مؤمنا
اعتبار ... في حال الاضطرار والصلاة يسقط بالعذر ... كالاقرار ولا ان لم يكون

شبهها لمعنى في غيره كالزكاة والصوم والحج فانها لا تكون حسنا بالوجود في حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن
الفقر والنفس لا كعان ... العباد والبيت مجبولا على المعصية فلا يحسن بهذا ما ارتفع الوسائط فصار بحسب قصدا محضا لله
تعالى علما انكم ان الامر بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه لكون الزكاة واما القسم من هذا القسم ان حسنها
لمعنى في نفسها لكونها عبادة محضة فتكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان الامر بالحسن لمعنى في نفسه
الفعل سواء عند علمائنا الاشعري والاعم ... الحسن على الحسن لمعنى في نفسه الحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها
بهذا المعنى والخواص ... كالاول انه قد علم ما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعند الاول انما امر به لانه
كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان سمي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى
بالامر فالامر بالزكاة واما ما دل على حسنها لمعنى في نفسها بناء على هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب
الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك والحق ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به
حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنها خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا
فالزكاة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه عند الاشعري انما الحسن ادائها
الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تعريف الحسن لمعنى في نفسه ... بملاحظة ارتفاع ... بيان ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما
ان يكون حسنا لعينه او لجزئه والثاني لم يكن حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وجميع العبادات كالايمان فانه حسن لعينه
واتيان بالمأمور به ... الاول بدون الثاني لو اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به ... العكس
في الحسن لا لعينه لا لجزئه لكن لكونه مأمورا به وهو اتى به لكونه مأمورا به ... فسادها ... كل المأمورات حسن لمعنى في نفسها
بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك لو اتى به لكونه مأمورا به ... الحسن لغيره عندنا لاجل العقل والمنوي
فيه امتثال امر الله وهو حسن لغيره لمعنى في غيره اتيان بالمأمور به بشرط الاهلية الكاملة فان العبادات انما تسقط
لعدم الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ولكن الحسن
لغيره لكن الغير لا ينفصل عن هذا المأمور به كالدعاء للجمعة فانه منفصل عن السعي وفي ... العبارة ... كالحج

مثل التغير فكذا فكذلك العرلاقام منه يستعمل عن هذا المامور فاسقطت بعدما عام معه لان الاعراض
لا تقوم بنفسها فالمراد بها لا يكون قائما بهذا المامور به فهذا سيفعل يكون مكررا كالسعي الى الحكمة حسن لاجل اداء الجمعة والوضوء
حسن للصلاة وليس حسن لمعنى بعينه حتى سقط بسقوطها فلا يحتاج الى كونه وسيلة الى النية والى قائم بالمامور به
كالجهاد لاعلاء كلمة الله وهو صلو بالجنان لمعنى حسن التعلق حتى ان اسلم الكفار لم يشرع الجهاد وان اختص البعض حتى
المتن سقط عن الناس ولما كان المتعلق حمى بعاني المامور به كان هذا الفرع شبيها بان يكون الفرقاما بالمامور به لا
الفصل الاول وشبيها بان يكون منفصلا عن المامور شبيها بالقسم الاول فيلحق به في وجه الشبهة لان المهو الجهاد وهو
القتل والفرو اشالها وهذا المعنى المفهوم الاعلاء كلمة الله لكن في الخارج صار هذا الفعل والاعلاء كلمة الله واحدا الكفر في الحقيقة
والمعلوم غير الناطق الكافر لكن في الخارج هو هنا بالجهاد حقيقة الفعل حسن لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء
والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فيشابه هذا الفرع القسم الاول لا الفرع الاول لان السعي غير اداء الجمعة المرسوم في الخارج والامر المطلق
اي من غير انضمام قرينة يدل على الحسن لمعنى في نفسه او عن تناول القسم الاول من القسم الاول ونعرفه ان دليل الدليل اي الحكمة
لا نسلم سقوط التكليف الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لا غلو ان المطلق ينصرف الى الكامل لزم
ان الامر المطلق يكون امرا كاملا فلا يكون للاباحة لان الامر الذي للاباحة او الندب ناقص لكونه اخرا لها وقد علم
الحسن معنى اي لو لم يكن الشيء حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو الايجاب مقتضيا الحسن
الكامل الراسخ لو لم يحث يكون فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة او وضع لو فعله لكان الايجاب محتملا
لفعله وما لا شيء تركه فالايجاب يدل على كمال الطاعة بوصف المامور به دل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا
لمعنى في نفسه ولا نسلم سقوط التكليف كونه عبادة لو صح ذلك اخصاصا ان الحسن لمعنى في نفسه اما سلمنا ان المامور به
واما احترز الاول لفعله نفسه وفي الكل وجه ان الفعل الاول مقتضى الامر والثاني موجب الامر والقرينة تقتضيها الاحسن
على ابل المتعصل قال الشافعي الامر بالجمعة موصوف حسنها وان لا يكون المشروع الامر فلا يكون ظهر غير المعذور
لم تنتف الجمعة لتمام تخاطب المعذور الحكمة فاد الى الظهر لا الحكمة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة

الحكمة مقام الوقت فصارت مقررة الماسح ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لغوها سعيا لكن سقوط الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فيسعى الظهر فلله المسألة مبنية على ان الامر المطلق يقتضي ذلك الخلاف
مساو باقرب احدهما ان غير المعذور لو ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يكون عمله ويكون عندنا سالما على الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وهو للثاني التي ذكرنا بها ان المعذور لو ادى الظهر هل يسقط الجمعة
ام لا فعنده لا وعندنا سقط الامر بالسعي بعد المعذور عن العزيمة هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن
هذا اسقاط المعذور فاسقط الظهر فصل التكليف بالاطاقة عن جائز خلافا للاشعري لانه
لا يليق بالحكيم ولعقه هو لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الايات فهو غير واقع في المبيع اشارة الى
واقع عنده في وعده كايمان ابي جهل وعنده بالسبب في التكليف بالاطاقة بناء على ان القدرة العبد تاثير في افعاله
لوسطا بين الجبر والقدر ومكسبي نفرقه في الفصل المتقدم فالتكليف بالمحال لازم على هذا والوسط اقتضاء لان
العبد عاجز عن ايجاد الفعل بل يوجد كلها الله بقوله الحركة الكلية يكون باختيار عادة او التكليف بالحركة سابقا على قدرته على
سببها الموصل اليه غالبا وهو القصد على ان علم به لا يوس باحسان لا يخرج عن حيز الامكان حوايش للاشعري
وهو ان الله تعالى علم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان امن انقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال الامكان
تكليفنا بالمحال جيب ان الله تعالى علم ان كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم بعلمه بانه لا يؤمن باختياره لا يخرج عن حيز الامكان
عن ان يكون مقدورا او صار اراده وعنده لا يليق بها اي العدم القصد امعاله بل هو مجبور عندنا عدم جواز
التكليف بالاطاقة لسبق انه لا يصلح واضح الله ومالا اجهل بل ما على انه لا يليق حكمه وفضله العدد
لوجوب الاداء الاول من الوجوب لانه موسع عن وجوب الاداء ملاحظة الى القدرة لسبب الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء
في الذي المتهاجرة لهو فلك تعلق الوجوب بالسبب لا بالفعل على انه حصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة
لوني ما يمكن به المامور على اداء المامور اي من غير حرج غالبا واما عندنا هذا الاسم حملوا الزاد والراحلة الحج
من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط الاداء كل واجب فصلا من الله تعالى سواء كان اوما بها وقد احب اليتيم مع العجز والعاقل

فاعتدا او موسا معه اي مع البعير وسقط الركن لو املك المال بعد الحول مثل التمكن امكانا فعلا منا فصل
بعطاوهي شرط الاداء كل واحد قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لا يجب
الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء لو كان هو الغرض لا منها فالغرض القضاء
ولا وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه
ينعقد اليمين لامكان الترقي في الجملة كما كان للنبي عم فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة
على القدرة التي شرطها مستقرة كسلامة الالات والاسباب فقط وهو وجدت معا فاما القدرة الحقيقية
فانها مقارنة للفعل اي وليس ايضا ان امكان القدرة على الاداء كاف لوجوب القضاء بل شرط الوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل بناء على ان القدرة التي شرط لوجوب العبادة تقدمه
هي سلامة الالات والاسباب وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لو
لو كان سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتني على اصل الوجوب لا على وجوب
الاداء كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء ممكن القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على
الاداء يستغنى عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا لو هلك الزاد والراحلة فلم يحج بملك
المال لا يسقط عنه الحج وحد بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة لو في ما يمكن به على هذا السفر غالبا اعلم
ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة بناء على ان القدرة التي شرطها معدومة للحج والمبين بانه يوجب
اليسر على الاداء كالنماء في الركوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا فلا يجب الركوة في
النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعدي فان قيل لما شرطه بقاؤها لبقاء الواجب يجب ان يشترط
النصاب للوجوب النصيب فلا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط اليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب البعض يعني انه لا يجب الركوة في الباقي لو هلك
بعض النصاب قلنا النصاب شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المال دون سوابل
لتغير ابدا للاغنياء لقوله عم لا صدقة الا عن ظهر غنى ولا اعتداد بالقدرة التي شرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت
بهذه القدرة لدلالة التخيير لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ولسلف التخيير بالعول فلا يسقط اداء الصوم
بالمال والعجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل اي شرط القدرة العادية للاداء كما لا يستطاع مع العجز اي
القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا انفا فالقدرة شرط في الكفارة لكن لا في بقاء الاداء الواجب
الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة العادية دليل اليسر فشرط بقاؤها لبقاء
اي شرط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان يحق القدرة على الاعتاق ووجد الاعتاق ثم هلك
القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم يحصل بالاداء علم ان القدرة التي للاداء لم يوجد وهو الشرط لاداؤها
ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة شرط بقاؤها الا ان المال غير متعين فلا يكون كالاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك
حوائسوال مقدر وهو انه لا يستوي بين الركوة والكفارة في انها واجبان بالقدرة الميسرة يعني ان لا يسقط الكفارة
بالاستهلاك كما لا يسقط الركوة فاجاب بان المال غير متعين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في
الركوة متعين لان الواجب جزء من النصاب فيعتق للواجب في هذا المال فاذا استهلك المال استهلك الواجب فيعتق
واعلم انا في موالم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب الا ان يقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان
يرد لم يشرعه لا يلزم ان ينقلب يسرا وهو بقاء الضمان ابدا فان اشتراط هذا اليسر لكن فوت لو اداء الركوة
فان الاخر لو ادى الركوة حين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وايضا لا ينقلب اليسر عسرا فانا الى الاداء
حصل باشتراط الحول لا معلق عشرا لو عاد الا ان يشترط ان الكتاب للصواب **فصل** المامور به
نوعان هذا الفصل من اصل الشرايع وقد تبنى عليه مباني الاصول والفروع والمطالعة هذا الموضع
كتب الاصول علمت حقيقة لا يسع من المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق عن الوقت كالكفارات والنذور المطلقة
والركوة مطلق وموقت اي المطلق فعلى التراخي لاداء لا مرجح للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة
عرضت منه التراخي لان الامر دل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال

لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة كالتراخي ولا

الوقت فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء

كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة واما ان يساوي وح لا ان يكون الوقت

سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم مشكل في انه يفضل او يساوي

لا ووقت الصلاة ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم

عين الثابت بالامر والثابت به هو الصلاة في الوقت لا الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر سبب

للوجوب لقوله تعالى لدلوك الشمس والاضافة الصلاة اليه والاضافة يدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف

الى الاختصاص الكامل اي الاعلى اي لو لم ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن بطريق السببية وادونه

لا الاضافة بادنى ملابسة مجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الظهر انما هي بالسببية فالاضافة التي كونها

من الاضافة التي اقوى كل واحد منها يدل على الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بتغيره صحة

وكراهة وفسادا والمجعول الوجوب يحقق ولبطلان العدم عليه فان العدم على الشرط اي العدم على شرط

وجوب الاداء صحيح كالركوع قبل الحول تحقيقه اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا

في ذاته بل يجعل الله تعالى اثر الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الا عند ذلك فيكون الحكم

بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله كالنار في الاحراق عند

اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر الحادث فيه لان الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل بان الانسان زيد بعد

ذا وانى وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله هو اي الوقت

لا يقال ان الوقت سبب للوجوب لان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب

الوجوب لا الاسباب الحقيقية الايجاب القديم وهو ترتب الحكم على شيء ظاهر فكان ذلك الشيء الظاهر وهو الوقت

سببا له اي بعد الوجوب بالسبب لفظ الامر لطلبه او وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء

وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول

هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من شيء في ذمته فاداؤه كا

شغلا تفرغ الذمة وهو سبب الشيء في الذمة بنفس الوجوب لا لزوم الاداء مقصدا لمطالبته على اصل

الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب لهم

في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب

الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا او يكون بسببه اي بسبب نفس الوجوب شاغلا عن الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من

عدم الخطاب لا اثر عن الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية منحصرة فيهما اولا الاجماع فلم يبق الا احدهما

ثبوت الاخر ثم اعلم ان العلماء بعضهم لا يذكر الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا يعرف

الا بالفعل وهو الاداء والمفرقون يكون نفس الوجوب غير وجوب الاداء ولله در من ابدع الفرق

بينهما وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلاة كان معناه انه لما حضر وقت

شريف كان لازما ان يوجد فيه شيء مخصوص وضع لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود ذلك الشيء هو وجوب

السبب بعينه نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع ذلك الشيء فوجوب ذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود ذلك

الشيء لما سبق منها فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع ذلك الشيء فالوجوب الاول

متعلق بالصلاة في الالة بالاداء حتى لو كان السبب داعيا الى الفعل لا الى ايقاع الا الالة الحاصلة بالايقاع

فلزوم تلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا العقل لازم الوقوع لا بد من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع

هو وجوب الاداء وقد وجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المغمى والمسافر فان لزوم وجود الحال الى

في العموم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح له ولو لم

يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجب ان يكون واقعا ولو وجد البيع

عن حقيقة والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري

بحيث للبادلة بهذا الحسن الوجوب ثم لزوم لو ان المثال الواحد فرع على كاول نحو وجوب الادآء
فلا ذكر ان الوقت قد يسبب لتعلق الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم لو كان
الوقت سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخ لا ان يجب العمل في
الوقت او بعده فان وجب في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه لو كان الكل سببا فلم ينقض كل الوقت
لا يوجد السبب وان وجب بعد الوقت فيلزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا
معنى قوله لانه ان وجب في الوقت يتقدم على السبب وان لم يجب فيه تاخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب
ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقدم عليه
فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فيعتبر ان كان كاملا كالاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع
الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يكمل كذلك فاذا اعترض الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق
الملاءمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في
الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا انتقاص فيه قطعا لان النهي عن الصلوة فيه لعله لا يات
باعتبار ان قبل الشمس بعبادتها اي بعد الاوقات للعبادة وبعد الاوقات شابه لعبادة الشمس ظهرا
وهو النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل فلا كذلك قبل الغروب
فان قيل يلزم ان يفسد العصر لو شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا
جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به بالبناء الناقص لا الابتداء والمراد بابتداء الصلوة في الوقت
الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لانه لا احتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
لكن يشكل بالفجر فيمن شرع في الجزء ومدها الى ان طلعت الشمس فانه لا انفسد كما في العصر لو شرع في الوقت
الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المقترن في العصر
جعل عفوا فينبغي ان يجعل في الفجر عفوا ايضا لكن العلة بهذا الاشكال اختلج في خاطري ولم ادر له جوابا

في المتن فخطر ببالي عن جوابه وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يتوقى البعض
في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص
فلا يفسد ولا في الفجر فان كل وقته كامل فيجب ان يكون الاداء كله في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب
ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل ولو لم يعد فكل الوقت شارح القضاء الا بتأخير
عن كل الاداء كان لعروته وقد اضمن مما هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سببا اما
هو في الاداء لا ان لم يعد في الوقت فيجب القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كل الكل الاداء
عدلنا عن سببية الكل في سببية البعض ضرورة وهي انه يلزم من التقدم على السبب او تأخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة منحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا تقول انه لو لم يعلق الوقت اشغل
السبب كل الوقت بل آخر واستقر السبب عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء
في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ووجوب الاداء منفصل من الوقت وهو متاخر الخطاب
لانه لكان مائم بالرك لا [illegible] له انما في الوقت لانه عليه من حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا
شرعا والاختيار للعبد لم يتعين بتعيينه نصا لانه ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا
فيتعين فعلا كالحانث في الكفارات وهي انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من التعيين
النية ولا يسقط التعيين لو ضاق الوقت بحيث لا يسع الا هذا الواجب هذا جواب اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لا لانه حكم اصلي وهو وجوب
التعيين الذي هو حكما [illegible] على الكمال ثابت على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض كتقصير العباد ولا
القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب كوقت الصوم هو رمضان اي نهار رمضان
شرط للاداء وصار المؤقت اي لا يقدر بوقت فان الصوم مقدر بالوقت وهذا معرف بالوقت
فانه الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب

لهذا يوم من شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل وبطلان كون فانه لو كان الشهر جزء الاسم الموصول فان الصفة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه لو اكتفى بالشيء فان المشتق علة وهنا كذلك لان قوله فمن شهد منكم معناه شاهد الشهر فالشاهد علة وتعلق الصوم الذي مكرر ولصحة الاداء والسامع علام الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عندابي يوسف ومحمد عن رمضان لو انوى المسافر واجبا لان المشروع في هذا اليوم هذا لا غير الا انه لان الصوم المحصور رمضان في حق الجميع ابتداء الاداء فيه الا انه المسافر كره رخص الفطر وذا الاختلاف غير مشروع فيه قلنا لما رخص له صار بدر فصالح فيه وفيه مصلحة دنيا اولى واما لم يشرع للمسافر غيره انه اي بالعزيمة ومسائل مات له اصابه واجبا كره جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غيره فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا ان اي بالعزيمة لا انه اعرض هنا فلا نم ذلك لان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت كشعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فصالح وهو مصلحة دنيا اولى للمسافر من الاداء في رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله وعليه صوم العصاة ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر اصلح دينه فعلى انه لو نوى النفل فصالح دينه اما هو لو اراد رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل وفيه روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسالة روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان لانه لم يعرض عن العزيمة وفي المريض لو انوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة بات حقا فلم يظهر فوات شرط الرخصة في هذا الكلام نظر لان المريض المرض الذي يرخص بالصوم هو المرض الذي لا يقدر على الصوم فلا نم انه لو صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر في هذه المسالة اذا انه لا يتعلق الا بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل اي تكون حقا مستحقا لله

على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن المنفعة وان لم ينو كهبة النصاب من الفقير بغير النية فلما هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا اي لصوم رمضان ولا فرق بدون القصد وقال الشافعي لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صار حقا لله تعالى لا جبرا في صفة العبادة فلنا ثم لكن الاطلاق في المتعين تعيين جواب قوله بوصف العلة اي نسلم دليل العلة بجواز الخلاف على ان في حاصله انا نسلم ان التعيين احسن لكن يقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه لو كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد زيد ولا نعد الخطا في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا سقط وبقي الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي لما وجب التعيين وصف من اوله لكونه لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا فانه لو افسد الجزء الاول من الصوم ساعة وفسد الكل والنية المعترضة لا تقبل العدم قلنا لما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل العدم واعلم اولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى لو اشترى الغاصب المغصوب يملكه فادى الضمان نفذ البيع من الغاصب فالشافعي يقول لو اعترضت النية في النهار لا يمكن تقديمها الى البعض بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه لا في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد وامساك القوم فعله حقيقة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا قبل ذلك الوقت الا ترى انها لا تسند لو اعترضت النية بعد الزوال وكذا في صوم القضاء فاذا لم تستند في البعض لانه صحيحا بالاتفاق لان النية المعترضة ثبتت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل جعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وايضا لو كان الاكثر مقرونا بالنية فللاكثر حكم الكل

في وقت لا يكون حاصلا

الكل يكون الكل صائما بالنية تقديرا فلهذا قال وتكون تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في أول
النهار فمكنها النية المتقدمة فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم لم يكن اطلاعا على النية فسد ويشيع ذلك
الفساد ولا نقول صح بناء على النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل كان موقوفا فاذا وجد
النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة
فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم
الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما يجيء في باب الترجيح اعلم انا نرجح
البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي يرجح على العكس بوصف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه
النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على الفاسد
بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة
فان قيل التقدم ضرورة فان ما قبل طلوع الصبح متعذر جدا فالتقدم الذي لا يتعرض عليه المنافي
كالاتصال فيساوي التأخر لانها ضرورة كما في يوم الشك لان التقدم فيه على الفرض حرام وفيه النفل عندكم
لعدم الضرورة قلنا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا لو انتبه النائم في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صوما بالوقت الذي لا يدرك له اصلا واصح من ان الاداء مع النقصان افضل من القضاء اصلا
وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا
اولهما قوله لا تصح بالنية المتقدمة وثانيهما قوله ولان صوما بالوقت هذا والدليل الاول يشعر بان الصوم
المنوي نهارا انما يصح ضرورة لا اختيارا فلا اجماع فعلى هذا الدليل لا يجب الكفارة لو افسد ومن حكم الاول ومن
حكم هذا القسم انه يكون الوقت معيارا للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر الفعل ببعضه اي ببعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صائما من زمان النية وان كان بعد الزوال

ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن
ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان التعيين بولاية من العبد وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار معينا
بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بنية النفل اذ النفل حقه لكن لا يؤثر
في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور والقسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور
المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لما كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي
من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فيكتفى بالنية الحاصلة في الاكثر وتكون
النية التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما ومثاله يقتضي
الوجود ووجد النية الحقيقية في اول النهار والا فالنفل هو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
في الاكثر والقسم الرابع وهو الحج المشبه بالظرف لانه من حيث لا يستوعب اوقاته يشبه المعيار لانه لا يصح
في عام واحد الا حج واحد ولا وقته العمر ومن حيث ان اشهر الحج من العام الاول يكون له اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف
يتعين الاكثر ما هو من العام الاول ولا يسع الاختيار واحد وعند محمد كذلك ان لا يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب
الفور اتفاقا وانما هذه مسألة الحج مبتدأة قال محمد لما كان الانسان لا يعيش العمر اجماعا على ان الكل العمر
كقضاء الصلاة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف لما وجب عليه لا يسعه ان يؤخر لان تحقق العام القابل مشكوك
حتى لو ادرك العام القابل زال الشك فان عام ثم لا يعين العام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحقيقة في اليوم الثاني غالبة فان
الايام كثيرة ثم لا يعين العام الاول حيث انه لا شرع فيه النفل فلما انا عيناه احتياطا احترازا عن
الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختيار جهة التقصير والاثم اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل
ان لا يتعين العام الاول وانما عيناه احتياطا لئلا يفوت فظهر اثر هذا التعيين في الاثم فقط اي انه ان اخر عن
العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر اثر التعيين في بطلان احسان الاختيار جهة التقصير والاثم بان احرم

الوقت فلم يوجد الاسلام بل نوى النفل ولو كان قيد الوقت شرط الصار لكنه ليس بمعتبر لما قلنا ولان
الصار غير مقدر بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعتبر هو ما يقدر الشى كالكيال ونحوه كالاوع
فهذا جواب لقائل يقول لو كان نية الوقت وعلة حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اتفاقا علية
فان نوى التطوع وعليه حجة الاسلام من السنة فعند الشافعي لا ينوى التطوع تحرج عن نية التطوع فيطلت
فيقع الحج المطلق ومن كان عليه على انه يصح باطلاق النية وبلا نية لكن احرم عن اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج موقت
الاختيار ولا عبادة تبدو له الاطلاق فعند دلالة الفعل لو الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام
والاحرام غير مقصود جواب عن ذلك لكن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره
نو لالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع
ام لا وهو غير مذكور في اصول فخر الاسلام ولكن لما كان مما نقله من اصول شمس الائمة ذكر الامام السرخسي له
لا خلاف في ان الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الاخرة لقوله تعالى
ما سلككم في سقر الاية اعلم ان الكفار مخاطبون بالملة لا وان مطلقا اجماعا الا بالعبادات فهم يخاطبون
بها في حق المواخذة في حق الثواب اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
لان في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كان القوم يقولون لا في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشائخنا
لانه لو لم يخاطبوا لا يواخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا نقر كونها غير معتدة بها مع الكفر جواز الاستكمال
وهو ان العبادات لما لم يكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة فاجاب بان قيد الايمان لا يجب عليه
بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط الطهارة لا عند مشائخ ديارنا معناه فكذا عند العراقيين لقوله ثم ادعهم
الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض خمس صلوات الحديث فعلم منه ان وجوب الصلوات
الحكمية بعد الاجابة فعلم انه قبل عدم الاجابة لا فرض لنا عند العاملين بان المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم
عما عداه فقط ولا عندنا فلعدم الدليل على فرضيته لا انه دليل على عدم الفرضية على قول من لا يقول بمفهوم المخالفة ولا الامر

الامر بالعبادة دليل الوجوب والكافر ليس اهلا لاولى سقوط العبادات عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطلب
لا يأمر العبد بشرط الوضوء عند الكيس لانه غير مقيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا
في هذه المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل
بعضهم ان المرتد لو اسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة
عندنا خلافا للشافعي والبعض بانه لو اصلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا فقال
بناء على ان الخطاب سقط بالردة وتحمل ما مضى كان لم يكن عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب غير صحيح ما مضى
بطل ذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت صار عند الخطاب ثانيا فلا يبطل الاداء والبعض فرع على
ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع لا بها غير داخلة
في الايمان وهو يخاطبون عليها لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فالصحيح على ضعف الاستدلال الاول لانا انما
سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب
بل يمكن ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله ان ينتهوا الاية فالصحيح على ضعف الاستدلال الثاني لانه ولان الوجوبي
انما يبطل لقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم في الوقت يجب لا محالة اي فاذا حبط عمله ثم اسلم
والوقت باق يجب عليه قطعا والصحيح على ضعف التفريع الذكور بعده ولانهم يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا
مع انها ليست من الايمان فعلم انهم يخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما ابطل الاستدلال الاول فقال
والاستدلال الصحيح على المدعى ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب
اداء العبادات فصل والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات ما لها
وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان
الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول
الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع

حتى لو وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبر الشرع شيئا ولو اوجد مع الخيار يحكم الشرع بوجود
البيع ولا يرتب الاثر عليه فمدار الوجود الشرعي صحة البيع لعينه اتفاقا الثاني النهي لقبح غيره فهو اما ان كان وصفا
فكالاول لانه ان كان مجاورا كبيع الربوا ولا تقربوهن حتى يطهرن ونحو النهي عن الشرعيات كالصوم يوم العيد فعند
الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع باصله لا بوصفه الا ان النهي للقبح لعينه او القبح لعينه
بطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضي القبح وانما اختلف الاقتضاء لما ذكرنا ان الذين قالوا ان النهي عن الشيء يقتضي القبح
لا للنهي بل للقبح فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون علة النهي عنه قبحا لعينه
فيبقى علة المنهي عنه القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل
ان يكون قبيحا لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فيكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان
وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقبح لعينه الا ان البيع الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا
لا يلحق بالقبح لعينه نحو لا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاورة وهو الاذى حتى لو
فرض انه وجد العارض من الغير اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا
دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح المشروع باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي
للقبح لعينه كل هو قبيح لعينه بطل اتفاقا واعلم ان الشرعيات نظير بالصوم يوم العيد فيعلم انه لا فرق عند
الشافعي بين العبادات والمعاملات وهو معقول لاحتمالها اي للشرعيات شرعا الا ان يكون مشروعا ولا يكون مشروعا
مع نهي الشرع عنه لقادح في درجات المشروعية الاباحة وعندنا يقتضي النهي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان
الخلاف مبناه على السابق في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات هل يوجب اصلا يقتضي القبح لعينه او لا وثانيهما
ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره الفعل وثانيهما انه لو اوجد القرينة على ان النهي بسبب القبح
لغيره فيكون ذلك التصرف فاسدا عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا
الخلاف مبني على الخلاف الاول وبقي هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن بالاشارة على

مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا فلمن جعله النهي يوجب كون المنهي عنه ممكنا فيثاب
بالانتهاء عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن
الشرعيات يقتضي الصحة وهذا او كان الحصر على ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا لزم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عنه بما نقول فامكانه لاجل المعنى الشرعي او اللغوي ولكن يبطل ان المعنى
اللغوي لا يوجد المسند اليه لا كان لا احتمالها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات ولا نزاع فيه في الاول
بحسبانه لو نهي عن بيع درهم بدرهمين فهنا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو
مبادلة بعوض واشتراط وهذا امر حسي والثاني هذا القول مع صحة الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان
كان النهي عن الامر الاول يكون النهي عن الحسيات وجه ان كان المسند اليه هنا اطلاقا في مثل القول
حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكل النوافع ليس مثل القسم لان المسند ليس فيه مثل القول وهو
بعت هذا الدرهم بالدرهمين والا كان قبل المسند في غير هذا القول الحكمي لا يكون هذا القول بيعا لغويا
ولا يسر توهمه حتى يطهرن وكركان النهي عن الامر الثاني اقتضى امكان تحسن المعنى الشرعي فلا يكون النهي للذات
او الجزء لان ذلك يبطل امكان وصحة شرعا فيكون لغيره امر جارح واصل الواجب الموضوع لغة وشرعا
لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي مع الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس
الا عن التصرف الحسي واما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ
لانشاء البيع حتى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم اللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعي مقدورا
صح ان يكون منهيا عنه بقضية هذا النهي يكون التكلم باللفظ متضمنا لا به ان تكلم به منهيا هو المنهي عنه وهو انشاء
الشرعي وبطل الطلاق في حالة الحيض ولان النهي دل على كونه غير معتد بحكمه كالكلام مثلا مقبول بصحة لا بالفعل والبيع
منعه النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي فيثبت ما يمنع ان الامر يقتضي كون المامور حسنا فعلى الامر والنهي يقتضي

كونه منهيا عنه خلافا للاشعري وهذا اسهل لا اشتقاق فلا يمكن ان يثبت الصحة على وجه يبطل النهي وهو النهي

فانه لو كان صحيحا لصحة الشرعيات يكون لغوا لا يمكن وجوده شرعا والنهي عن المستحيل عبث على الوجه

الدنيا وعينا وهو القبيح لعينه النفس لسواد لكن في المعاملات لما قلنا الا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة

في الارض المغصوبة على ان اما الحنفية اخذوا في المسالة مسلكا على التفصيل الذي يأتي لا في العبادات

مذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي ليس لقبح في المجاور كالصلوة

في الارض المغصوبة فان باطلة عنده ولا عندنا وعند الشافعي صحيحة لكن على صفة الكراهة لا انه يثاب بالمأمور به لان

النهي عن الشيء لم يؤمر به قلنا كل حنفي يأتيه فانه يسقط عنه مورده المطالب العقاب ما يأمر بكيفيته يخرج عن العهدة بانيانه يحتمل

على المأمور به فيجوز استعماله على المأمور به دائما والنهي عنه عرضا والمشروعات يحمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام

الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها واما هذا يسمونها دائما وعرضا الا بالعقد الفعلي لا يكون مأمورا به

لذاته وصفا عنه لذاته او مأمورا بالوصف او منهيا عنه للعرض او مأمورا بالذات ومنهيا عنه العرض او بالعكس لا

الاول فيه لانه لا يحتمل عينه موجب الا يكون حسنا لعينه فتعين معنى العقد صحيح الصلاة ولا يخرجه عن هذا الحد البيع يكون قبيحا

لعينه مطلقا القسم فكذا فطرة والاعمى لاجل معلم من هذا ان البيع لعينه لا انفسه مكن ان يكون بحال الجور وامثال الاحسن

لعينه نقول لا يستقيم الاول ان يكون لاجتماع الجار حسنا اي لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه ولا لما تعدد ذكرنا ان الامر

المطلق يقتضي الحسن لعينه فلا يتأدى به المأمور به لعرض لان هذا حسن لعينه فلا يتأدى به المأمور به اذا امر مطلقا

والرابع وهو العكس فيكون على الابتداء في الامور به وهو القبيح والعكس لو على اشكال وهو الكم قد

احترم غيره على الحكم لا يطلع عليه الشرع فيكون تعيينه الشرعي بالرأي معمول في جوابه والمشروعات محصل

هذا الوصف لا يكون حسنا لعينه فيكون قبيحا لعينه بعد ان يكون مأمورا بذاته منهيا عنه لعارض وبعد ان يكون صحيحا ومشروعا

باصله لا بوصفه او بجاوره والكل واحد فيها عدا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عند الاولى

ان النهي لعينه وعندنا يقتضي القبح لغيره الحصة المشروعة باصله الا ان الدليل ان النهي للقبح لعينه اذا لم يدل الدليل

هذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى به المأمور به

باصله

على ان النهي للقبح لعينه او لغيره فيبطل عنده ويصح عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره كذلك لان

كان وصفا فيبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه لان الصحة بتبع الاركان والشرائط والحسن

لعينه ونبح لغيره فلا يرجح العارض على الاصل وعند الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الذي

وعدت دكره وهذا بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل في النهي عنده البطلان عنده يحمل ان يجري

على اصله كالاول الا عند الضرورة فالضرورة متعين على ما لو دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فللضرورة

لا ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم له اعلما

فان الاصل في النهي عنه لو كان مشروعا وصوري صحيحه شرعا يجري على اصله الا عند الضرورة هي تحصيل ما لو دل الدليل

على ان النهي لعينه وبحرمته اما لو دل الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان الحمل لا وراء الشرط

كان الا فيما ان يرجح القبح بقبح الاجزاء اولى من ترجيح بالوصف الخارجي ولا الحكم يكون الضرورة فانه يمكن ان يجري النهي على اصله

وهو ان يكون المنهي عنه مشروعا عند اصحابنا وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصلوة الايام المنهية امثلة

الصحيح باصله لا بوصفه الذي شبهه بسببه لكن صح النذر به اي صح النذر بالايام المكروهة فانه يصح النذر لا يرجع الى المعصية

متصلا به ذكراته فعلاه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى في ذكره في النفطر فلا معصية فيصح النذر للنذر لا ذكر فعله

فلا يلزم الشروع لان الشروع فعل وهو معصية ولا الصلوة في الاوقات المنهية فقد بعيب لفساد في الوقت وهو سببها

وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا معيارا لها فلم يوجب فسادا فصح بالشروع بخلاف الصوم على ان الوقت

سبب للصلوة وظرف لها وجد اسبب يحصل الملائم منها فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما في الحج وفضاء الحلق

في الاوقات المذكورة وجب ناقصا فتتادى ناقصا كما لو اوان العصر في حال طلوع الشمس المحار بلوغه بالصلوة يعلق

المجاور لا يتعلق الوصف فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار للصوم فكان متعلق بالوقت

فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما نظهر اثره في السلطة لو شرع في الصلوة في الاوقات

المكروهة ثم علم اتمامها ولو افسدها لم يجب عليه قضاؤها اما لو شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه

المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح

ان يكون

البطلان

فان رفضه لا بجعل الصلاة وان كان مجاورا لتصير كراهة عندنا وعند هذا الكلام يتعلق بقوله لكن الوان كان وصفا له واما قال هٰهنا وعند الشافعي انه مذهب الى النهي في العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون الاعلى النهي لقوله لمجاور كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء اولوقت منا الراحدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل على ان النهي لمعنى لدا اوالجزء يبطل اتفاقا هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهي لعين كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فيدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون نسخا لعينه فلا فيكون نهيا تعقيب لعطف فان الركن معدوم فلا يمكن بطلانه فيجعل لعينه لانها مثلا فان الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع هو المبيع معدوما والا تمكن حقيقة البيع فلا يكون حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا عن النفي فان النفي لا عدام الفعل المشروع والجامع ان الحرمة تكون ثبتا للازل الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل كالاول الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة هذا الفصل عن الحرة والوصف والمجاور فكلها احد من الله لا ان عندي على ذكره المتنقي اولم يعين فالحرة الصادق على الكل فهو ما يصدق على الشيء وهو يعيني وذكر الشيء على بعضها كالعنب للصلاة والاغتصاد كاركان الصلاة الاكان والقبول المنتج للبيع وكالوصف ما لم يكن به الالا الخارج وهو ما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصلوة الايام المنهي اعراض عن ضيافة الله ولو الى ان لا يصدق كالشرط فانه كلما يوجد البيع يوجد الشرط لكن الشرط لا يصدق على البيع وليس كن البيع لا يرسله الى البيع لا يعضده اصلا بمجرى مجرى الالات كالقدوم والات والوزن وهو الشيء الذي يصح به تنازعه في الكل ومثوا لا صادق على الكل كانعال الشيء وقت النداء اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعي الواجب ولا يوجد البيع واما على العكس لو اوقع البيع في حال السعي ولا اغتصاب لقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون السفر المعصية كما لو قطع بدون السفر او سافر للحج وقطع الطريق واما على العكس فان سافر بدون القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع

اذا ابتدا جنسا الى الطيبين من الاصول على الامثلة الكرمون لا الربوا فان فضل خال عن العوض مشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد وهو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا للامثلة فان المعادل من الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف او نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة ولا البيع بالشرط كالربوا لان الشرط امر زائد ولا البيع بالخمر فان الخمر مسقوم فجعلناها لا تبطل البيع لما ذكر ان الخمر متقوم في بايع وو سيلة تجري مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المالية المتقومة في احد الجانبين والاقوم لا بالصفة فلما ذكرنا كان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله وهذا وصف ولا الصلاة في الارض المغصوبة فانه شغل مكان الغير فلم يلزم بالصلوة بل انما يلزم بالمكث فان كل جسم متمكن في موضع يكون شاغلا لمكان الغير فالصلوة ملازمة له ولا البيع وقت النداء فانه اخلال بالسعي الواجب فاما اوصف بل كالفاسد ولا البيع وقت النداء فيكون متحققا وعدم وقوعه في الاشتغال عن السعي ملازمة له كذا النكاح بغير شهود لا نسبته لعموم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا منفي لا منهي وكلامنا في المنهي ولانه اشكال هو انه لما كان باطلا يبين انه لا يقف النفي ولا يسقط الحد فاجاب بقوله واما الحد فسقوط الحد لشبهة عطف على قوله لا منهي فلا ولانه وضع للحل فلا يتحقق عند البيع وضع للملك والحل تابع له لانه قد يشرع في موضع الحرمة وفيما لا يحل كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان انه يوجب البطلان لا بالاطلاق فان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلا اتصال بينهما وضع لوهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بل شرعية في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحل الحل كالعبد فاذا انتفى الحل لا يبطل البيع فان حمل النهي على الحساب نسخ البيع لعينه والبيع لعينه لا يسعه حكما شرعا اجماعا فلا منه حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية لا يوجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا الزمناه التي على الحساب لا يفيد حكما شرعا فان الطلاق الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق

في الحيض لو وجد حكما شرعيا لانه قبيح لعينه والطهارة لان الكلام في حكم مطلوب على سبيل الحكم زاجر فان قلت اذا
يعتد حرمته بسببه فما حصل الجواب الطلاق ان حسا في النهي عن الحسيات لو لم يدل الدليل على انه قبيح لعينه وفي
الطلاق قد دل الدليل وهي الطهارة فيحتمل ان المنهي لا يعتد حكما شرعيا هو مطلوب على السبب والطهارة يعتد
حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا [illegible] الربا لا يوجد وكلاهما [illegible] بل لا يثبت للولد فهو الاصل
لايجاب الحرمة تعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء [illegible] ان الزنا بعينه لا يوجب الحرمة حتى [illegible]
الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى الاطراف اي فروعه واصوله
كامهات النساء وبناتهن ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو
الوطء مقام الولد في ايجاب حرمتها كما اقيم السفر مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء [illegible]
فجعلناه موجبا لحرمة المصاهرة لا ذاتا بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل وهو الولد
لا يوصف بالحرمة اي لا يحصل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف
صفة الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل صفات الماء من الطهورية وغيرها
فهذا لا يعتبر صفات الوطء من الحرمة بل يعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا
لحكم شرعي وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب ونقول
ان الغصب لا يعتد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك للغاصب شرطا على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم
يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب اجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز [illegible] اشكال
وهو ان يقال لم لا يجوز ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه
مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في
ملك الغاصب [illegible] لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه
لكن لا يدخل في ملك الغاصب لانه لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله

او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور اجاب
على استيلاء الكفار سببا للملك الا ان الاستيلاء [illegible] لعينه [illegible] ما دام محرزا وهذا السبب
النهي في حق الدنيا لا في حق الآخرة [illegible] على سقوط العصمة [illegible] وسقوط العصمة
يجاوزه على التساوي بل فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد ام لا والصحيح
ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهة ضده والنهي كونه سنة
مؤكدة يعني لو امر بالشيء فضده ذلك الشيء ان فوت المقصود بالامر بفعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون مكروها
ولو نهي عن الشيء [illegible] ان فوت المقصود بالنهي بفعل الضد يكون واجبا وان لم يكن فوتا بفعله يكون سنة مؤكدة
فالحاصل ان [illegible] من الضدين [illegible] احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما يوجب وجوب الآخر
لانه لما [illegible] الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي ولو لم يفوت المقصود يكون كراهته
وكونه سنة مؤكدة [illegible] لفظ الامر والنهي فانه شابه المنهي عنه يوجب الكراهة ومشابهة المأمور به يوجب السنة [illegible]
لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج
[illegible] ولا يعتبر [illegible] النكاح [illegible] الامر بالكف [illegible] مقصود [illegible] التداخل [illegible] لان الكف ركنه
وهو مقصود للمأمور بالقيام في الصلاة لو قعد [illegible] لا يبطل لكنه يكره [illegible]
سنة والسجود على [illegible] عند ابي يوسف [illegible] المقصود [illegible] يجوز [illegible] عندهما يفسد [illegible]
[illegible] فرض والتطهر [illegible] الاركان فرض دائم [illegible] هذه المسائل تفريعات على ما ذكر في الاصل
وبعد احكام الاصل [illegible] الفروع يكون سهلا [illegible] الكتاب والسنة [illegible] يطلق على اقوال
الرسول [illegible] والاقسام التي ذكرنا في الكتاب كالخاص والعام والمشترك والمؤول والامر
والنهي [illegible] فلا نشتغل بها [illegible] في بيان الاتصال بالرسول [illegible] في كيفية الاتصال وفي الانقطاع
وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ والطعن فصل في الاتصال الخبر بالرسول [illegible]

من ان يكون رواته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين
اماكنهم او يصير كذلك بعد القرن الاول اي لا يصير بل رواته آحاد وكذا اول [illegible] مشهوره والثالث خبر الواحد
ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر وكذا ان يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين اماكنهم وطبائعهم
واماكنهم مما يحيل عقلا والثاني علم طمانينة وهو علم يطمئن به النفس وتظنه يقينا لكنه لو تامل حق التامل علم انه ليس
كالتواتر لانه قوم ما جلسوا للامام [illegible] يبعد له العلم عن غفلة عن التامل لانه يمكن المواضعة بناء على انه آحاد في الاصل واما
يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر الواحد لكن اصحاب الرسول عليه السلام
منزهون عن تهمة الكذب ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب عليه الظن اذا اجتمع
الشرائط التي نذكرها وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعضهم قال المحدث يوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ايجاب العمل فلقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة
وسلمان في الهدية والصدقة وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة الا الاعتقاد وهي مقبولة لانه
يحتمل الصدق والكذب والعدالة ترجح الصدق [illegible] الدلائل لكن لا نعلم انه لا عمل الا عن علم قطعي والعمل [illegible] لانه
لا يوجب العمل بالآحاد [illegible] احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا والآحاد يوجب عند العلم وهو
علم [illegible] بخبر الواحد وهذا نظر لانه ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك فصل
الراوي ان يعرف بالرواية او المجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف اما ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد
كالخلفاء والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة [illegible]
[illegible] يقبل وان خالف القياس وحكي عن مالك ان القياس مقدم عليه [illegible] واما [illegible]
القياس [illegible] لاصل واحد [illegible] الاصل [illegible]
او بالرواية [illegible] وان خالف [illegible]

فان جميع الامة لا يعمل عندنا وهذا هو المروي عن ابي يوسف [illegible] لان النقل بالمعنى كان مستفيضا
فيهم فاذا انقطع باب الراي لم [illegible] شيء من حاجته [illegible] فهو كحديث
المصراة وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها
ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر فهذا الحديث
مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لانه يقدر ضمان العدوان بالمثل والقيمة بحكم الكتاب والاجماع والمعقول
فان روي عنه السلف وشهدوا له بالصحة صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان
السكوت عند الحاجة الى البيان بيان فان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل
بن سنان في بروع [illegible] فقبله ابن مسعود
ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه [illegible] الكردري [illegible] عادة العرب الجلوس محتبيا
فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن
عليه وقد روي عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فقبلناه لما وافق القياس عندنا وان لم
يقبل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس [illegible] لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها فرده عمر
وغيره من الصحابة وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان اراد بالكتاب [illegible] اسكنوهن من حيث سكنتم وبالسنة ما قال عمر سمعت
النبي عليه السلام يقول للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وان لم يظهر حديثه في السلف [illegible] اذا
وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ثم يفشو الكذب [illegible] القرن الاول الصحابة [illegible] التابعون والثالث تبع التابعين [illegible] بعد القرن الثالث فلا الغلبة
الكذب [illegible] فصل في شرائط الراوي
وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام [illegible] فلا يقبل خبر

الصبي والمعتوه ولا الضبط وهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع
المراقبة إلى حين الأداء وكمال الضبط هو الوقوف على معانيه الشرعية وشرطناه في السماع احترازا عن أن يحضر رجل
بمجلس ولا يسمع صدر الكلام ويكون على المتكلم مجهودة ليصل وهو يدري بعد فلا يستفيد وقيد الفهم بالمعنى
عطف على حق السماع في قوله وشرطناه في السماع منها لا في القرآن لأن المعتبر في القرآن نقل نظمه فلهذا بالغ
حفظه عادة بخلاف الحديث فإنه قد ينقل بالمعنى ولو بلغ في حفظه كما يكون ولأنه محفوظ الله تعالى بقوله وإنا له
لحافظون والمراقبة بالنصب عطفا على الكل احترازا عما لا يراقب بعد الحفظ للتبليغ فيقصر في مراقبته
بعض التغافل ولا العدالة وهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة وأقصاها أن
يستقيم كما أمر وهو لا يكون إلا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا يؤدي إلى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على الهوى والشهوة فقيل إن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته ولو أصر على الصغيرة فكذلك وكذا الأمر بتلك
ينبغي منها من غير إصرار فهو تام العدالة فعلى هذا المستور وإن كان صدوقا لكن خبر المجهول يقبل عنده بأن شهادته
النبي عليه السلام ذلك القرن بالعدالة ولا الإسلام فإنما شرطناه وإن كان الكذب حراما في كل دين لأن الكافر يسعى
في هدم الإسلام تعصبا فحق قوله لا يأمنون وهو التصديق والإقرار وهو نوعان ظاهر بنشوئه بين المسلمين
ثابت باللسان بأن يصف الله كما هو إلا في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفي الإجمال بأن يصدق
بكل ما أتى به النبي عليه السلام فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا أو كذا فإذا قال نعم يكمل إيمانه أي
لا يحل أن الإجمال كاف [illegible] على أن الحرج مدفوع في الدين قلنا إن الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف
أن يسأل عن صفاته أو يسأل عن الإيمان ما هو وما صفته فإن هذا بحر عميق يغرق فيه الفحول والأعلام ولا
يكاد العلماء يعلمون جوابه بل المراد أن يذكر صفاته إليه ثم يعرضها [illegible] أهو كذا أي أتشهد
أن الله هو موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل إيمانه وهذا هو المراد بقوله عليه السلام وإذا ثبت
الشرائط يستوي حينئذ كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فإنها

سواء

تحتاج إلى تمييز زائد لا ينعدم بالعمى وإلى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنتقص بالأنوثة فإن الشهادة والقضاء
ولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه ألا يرى أن الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
أي الإخبار بالحديث ليس من باب الولاية فإنه لا يلزمه أي الناقل لا يلزم المنقول إليه شيئا بل يلزم إلزامه أي يلزم
الحكم على المنقول إليه بالتزامه الشرائع ولأنه يلزمه أولا ثم يتعدى منه إلى الغير أي يلزم الحكم الناقل أولا ثم
يتعدى منه إلى الغير وهو المنقول إليه ولا يشترط لمثله الولاية أي لمثل الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه أولا
على الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما في الشهادة بهلال رمضان فإن الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى
منه إلى الغير تبعا فلا تكون ولاية على الغير بثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير لأنه ليس إلزاما على الغير
قصدا فلهذا يقبل خبر العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان ونحو الشهادة أيضا من تمام الحد هذا بيان الفرق في
قبول الخبر من المحدود في القذف لأنا أجمعنا على عدم قبول الشهادة منه فإن حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فإن
عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وإن كانوا عدولا لكن
يقبل حديثهم بناء على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة عدم قبول الحديث عن الأعمى والمرأة كعائشة وهو عدم قبول خبر [illegible]

فصل في الانقطاع أي انقطاع الحديث عن الرسول وهو نوعان ظاهر وباطن أما الظاهر فكالإرسال
الإرسال عدم الإسناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير أن يذكر الإسناد والإسناد أن يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله من حيث الظاهر لعدم الإسناد الذي يحصل به الاتصال
لا من حيث الباطن لدلالة ما ذكر في المتن الدال على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالإجماع ويحمل
على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا أن يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد
بن المسيب فإني تتبعتها فوجدتها مسانيد لاحتمال صفات الراوي التي بها يصح الرواية وهذا ولكن عندنا لا يقبل عند
الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما خبرنا عنهم لكنا لا نكذب ولأن كلامنا في إرسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلأن

لا بطعن الكذب على الرسول اولى والمقياد انه لو اوضح له طعن الاسناد وعزم ولو لم يتجه نسبة الى الغير
ليحمله ما حمله مبدا احوال عن دليل الشافعي حيث قال الحجال تضعف الراوي ولا باس بالجواز لان المرسل لو
كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الاترى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل لا نعرف لم يسمعه
الثقة ومرسل من دون هولاء يقبل عند بعض مشايخنا لما ذكرنا ويرد عند البعض الى الزمان زمان الفسق
والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن امثاله وفي الانقطاع الباطن
فاما بالمعارضة او نقصان في الناقل الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فهو عطف على الكتاب
اي كمعارضة حديث فاطمة فانه لو قضى بها لكونه معمول المعارضة اسكنوهن اي في السكنى فقط ولا في النفقة
فلان اخوها لو وجدكم تحل عندنا على قراءة ابي مسعود وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين
المدعي فانه لو نافى النص … واستشهدوا شهيدين … عند عدم الرجلين
او جعل رجلا وامراتين وحيث … في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين
فان حضور النساء لا يعتد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما اوجب حضورهما
مع انهن ممنوعات عن الخروج وحضور مجالس الرجال … ان النصاب شاهدان … واول
من قضى به معاوية وكحديث المصراة فانه … لعدم الكتاب حتى يكون … ولي من خاص
خبر الواحد ونصه … ولا بمعارضة خبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه خالف قوله ﷺ البينة على المدعي
الحديث وكحديث الرطب بالتمر … يعارض حديث الربا … التمر بالتمر مثلا بمثل … جيدها ورديها سواء
وان لم يكن يعارض … لولا اختلاف النوعان فبيعوا كيف شئتم … فالرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان
كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل … ربوا ولا فكان الرطب …
الرطب والتمر … في الصنف … لاعتبار لاختلاف الصفة … جيدها ورديها سواء ولو رفع
من المشهور … جيدها ورديها سواء ولا يكون شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية

فيما يعم به البلوى اي فيما يشتد اليه الحاجة في عموم الاحوال كشف

فانه لو كان ثابتا في مسئلة الحادثة مما تحمله العقل فان كان جعل هذا النوع من اقسام المعارضة
ولا معارضة فيه قلت امثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ على النبي ﷺ او على ترك الصحابة نقل
التبليغ الواجب عليهم فيكون معارضة لدلائل وجوب التبليغ ولدلائل تدل على عدالتهم او تكون معارضة للتفضيل
الصحابة … انه لو وجد لاشتهر … واما باعراض الصحابة عنه كحديث الطلاق بالرجال والعدة
بالنساء فانهم … ولم يرجعوا اليه … وهو الذي يكون الانقطاع لنقصان في الناقل فصار
الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع لنقصان
في الناقل والاول على اربعة اوجه لان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكون شاذا في البلوى العام
او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع
الباطن … القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا … الاول
فلعله … تلك الاحاديث من بعدي … كتاب الله … فاقبلوه
وما خالف فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله … الى رسول الله ﷺ وانما هو
مفترى … وكذلك كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا تناقض بعضها بعضا
واما الناشي من الجهل المحض وهو القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التي ذكرنا في الراوي
يحدث عدم بعضها لانتفاء الاتصال فكخبر المستور … الصدر … المجهول وخبر الفاسق الخ عطف
على خبر المستور … بعض العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة الا من
غالب حاله التيقظ والمساهل اي المجازف الذي لا يبالي في السهو والخطاء والتزوير وصاحب الهوى
فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي فصل في محل
الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهي … العبادات او العقوبات الاول
الخبر الواحد … مستدركا عن …

نقل ما يعوف التواتر فهو خبر الواحد

الفاسق او المستور يتحرى لان هذا الاخبار عن طهارة الماء او نجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول

بخلاف امر الحديث فبي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة يفضي الى الحرج

فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان

الذين يعلمونا هم العلماء الاتقياء فلا حاجة لنا الى ان يعتبر قول الفسقة والمستور في الاحاديث فلا اعتبار

لحديثهم اصلا ولا اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل منهما اصلا اي لا يقبل في الديانات كالاخبار

عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا ملتفت الى قولهم فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري كما

والكتاب اي العقوبات كذلك عندابي يوسف اي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه نفذ من العلم ما يصلح

به العمل الحدود كالبينات وتثبت العقوبات لاف بدلالة النص والاشارة والنص عنه وشبهه فعلم ان العقوبات

مما لا تثبت مع شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بعد قطع الاحتمال الناشئ عن دليل لكن اليهود

من جملة ما لا تقبل الكلام والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل المذكور

مؤدي بها واما ثبتت بالنص بالنص اي كما ان القياس ان لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالنص لا بخبر الواحد

فان كلا دون التواتر وخبر الواحد فيكون المدد بلا شبهة والحدود تندرئ بها لكن اثبات العقوبات بالنص

على خلاف القياس فلا يلحق بها ما يحدث بروية الواحد على ثبوتها بالنص ولا حقوق العباد فتثبت

بروية الواحد بالشرائط ولا يثبتها بخبر يكون في معنى الشهادة مما كان فيه الالزام محضا الا بلفظ الشهادة والولاية

فلا يسلكها ان الحق والتعدد والعفو عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن عنه كشهادة القابلة

مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولانه فيه الالزام فيحتاج الى زيادة تاكيد والشهادة بلا

اللفظ من هذا القسم اي الحكم هذا القسم لاجل خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه كالوكالات والمضاربات

والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودايع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز بلا العدالة

فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام ولضرورة اللازمة فيها فان في اشتراط العدالة

في هذه الامور عادة الحرج على ان المعارف بعث الصبيان والعبيد بعث الاشغال والعدول النقات لا

ينتصبون دائما للمعاملات لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة فان حرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل

ممكن فان قلت في هذا الفصل الطهارة والنجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا يدل بالضرورة

حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن يذكر هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل

ممكن لان المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول فيه مطلقا بل شرط انضمام التحري وقبلنا هنا

مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس

بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح الولي البكر

البالغة فانه من حيث لا يمكن لها التزوج في المستقبل بعد نفاذ هذا الانكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا

الانكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط العدد

او العدالة بعد وجود سائر الشرائط اما قبول خبر الوكيل والرسول والفضولي لان الوكيل والرسول يقومان

مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة وغيرها في الوكيل والرسول

بخلاف الفضولي واحتمال قلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلني فلان او ارسلني اليك

ويقول كذا وكذا ولا الاخبار بالكذب من غير رسالة وكالة فكثير الوقوع مع كل لان فيه ظهور الكذب ولزوم الغرر

في الاولين اشد ومعه رعاية للشبهين الالزام وعدم الالزام فصل في كيفية السماع والضبط

والتبليغ اي السماع هو العزيمة في الباب وهو ان يقرا المحدث عليك او بان تقراه عليه فتقول اهو كما قرات

فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة ان ذلك احسن منه فانه كان ما مونا

على السهو لا في غيره فلا علي ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وانه لو اقرا التلميذ فالحافظ من الطرفين

ولو اقرا الاستاد فلا يكون المحافظ الامن طرف واحد والكتاب والرسالة فقام مقام الخطاب فان النبي عليه السلام امر بتبليغ

الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاول ان يقول حدثنا وفي الاخرين اخبرنا ولا

الرخصة في الإجازة والمناولة فإن كان عالما بما في الكتاب صح ذلك وينبغي أن يقول أجازني ويجوز أن يقول أخبرني
وإن لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف كما في كتاب القاضي إلى القاضي لهما أن أمر
السنة أمر عظيم فلا يسعه التساهل فيه وتصحيح الإجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه من فتح باب التقصير في طلب العلم
وهذا أمر متبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج ولا الضبط فالعزيمة في الحفظ إلى وقت الأداء والكتابة فقد
كان رخصة انقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان ما يذكر إذا رآه أي الخط تذكر الحادثة فهو
هو الذي يعلمه عزيمة أو إمام وهو ما لا يفيد التذكر والأول حجة سواء كان الخط خطه أو خط رجل معروف أو مجهول والثاني
لا يقبل عند أبي حنيفة أصلا وعند أبي يوسف إن كان الكتاب في يده يقبل في الأحاديث وديوان القضاء للأمن عن التزوير
وإن لم يكن في يده لا يعمل به في ديوان القضاء ويعمل في الأحاديث إن كان بخط معروف لا يخاف عليه التبديل عادة
ولا يعمل في الصكوك إلا إذا كان في يد الخصم حتى إن كان في يد الشاهد يعمل وعند محمد يعمل في الكل أي الصكوك إلا إذا علم
بلا شك أنه خطه لأن الغلط فيه نادر وما يوجد بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان
كذا وكذا وأما الخط المجهول فإن ضم إليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والتشابه فإنه يعمل به
المروي إلى ... أن يذكر الأثر والحديث ولا التبليغ فلأنه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام
نضر الله امرءا أي نعم سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولأنه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء
يجوز ولكن أن العزيمة هو الأول والنقل بلفظه أولى لكن إذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالعزيمة والرخصة
لما ذكرنا وهو أي ذكر أنواع أي الحديث النقل بالمعنى أنواع فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا
يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا أو مجملا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا لأن الأول
أي المشترك إن أمكن التأويل فالتأويل لا يصير حجة على غيره والثاني أي المجمل المتشابه لا يمكن نقلهما بالمعنى
وفي الإجراء أي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لإحاطته بمعان تقصر عنها عقول غيره

فصل في الطعن

وهو إما من الراوي أو من غيره والأول إما بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة أيما امرأة نكحت

بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدما ابنة أخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع
وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم أره يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح وإن عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ
لا يجرح ولا بأن عمل بمحتملاته فإنه لا يمنع ... لا يجرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه
وقال لا تقتل المرتدة ولا بأن أنكر الراوي الحديث ... كحديث أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة
عن عائشة وهذا أنكره الزهري لا يكون جرحا عند محمد خلافا لأبي يوسف ... ذي اليدين وهو ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى إحدى العشائين
فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال بل بعض
ذلك قد كان فأقبل على القوم فيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين
فقبل روايتهما عنه مع إنكاره ومن ذهب إلى أن كلام الناسي يبطل زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ
ولأن الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند أبي يوسف لأن عمارا قال لعمر أما
تذكر حين كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب ولم يقبل عمر فقال كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك للنبي
فقال أما يكفيك ضربتان فلم يذكر عمر فلم يقبل قول عمار وقال تمعكت الدابة في التراب ثم ... وجه التمسك
أن عمرا لو لم يجعل جحود عمر حجة لقبل عمر بعد أنه عمار فالمانع من القبول أن عمارا حكى حضور عمر وعمر لم
يتذكر ذلك فالأولى أنه أي الذي يقبل عن رجل حديثا وهو لا يذكر لا يكون مقبولا وقول البخاري في صحيحه عن شقيق كنت
مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر إن رسول الله بعثني أنا وأنت فأجنبت فتمعكت
بالصعيد فأتينا رسول الله فأخبرناه فقال إنما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة فقال عبد الله ألم تر عمر لم يقنع
بقول عمار ... من شاهدين شهدا على قاض أنه قضى بهذا ولم يذكر القاضي ... وإن كان من الصحابي فيما
لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كخبر البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر ... ولا يكون مثل هذا الكلام ... فيما يحتمل الخفاء
لا يكون جرحا كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلاة لأنه من الحوادث النادرة فيحتمل الخفاء عنه وإن كان من غيره
الحديث فإن كان الطعن مجملا لا يسمع وإن كان مفسرا فإن فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة

لانه اهل القرآن والعصبية تكون جرحا والاملاء وما ليس بطعن شرعا مذكور في اصول فخر الاسلام

فصل في افعاله عم فيها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو المخصوص به او زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها فقيل مطلق فعله يوجب التوقف عند البعض لجهل صفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن فهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه الا بدليل ان لا يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما فلا يترك بسبب النبي المخصوص نادر

فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية قاطعة والقرآن كله من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا في الطلب والروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه عم بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك الله فكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي فهو الحظ لامته [illegible] على الاولى لقوله ان هو الا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا والحكم داود وسليمان عم بالرأي في نفش غنم القوم نفش الغنم والابل نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم نفشت ليلا في زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عم فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن احدى عشرة غير هذا ارفق بالفريقين فقال له اي ان تدفع الغنم الى اهل الحرث فينتفعون بالبانها واولادها واصوافها والحرث الى ارباب الشاة فيقومون عليه حتى يعود كهيئة يوم افسد ثم يترادوا فقال داود عم القضاء ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عم ان الضرر وقع بالغنم فسلم الى المجني عليه

كما في العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عم انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم واوجب على صاحب الغنم ان يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان ولقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان الخثعمية قالت يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة أفيجزيني ان احج عنه فقال عم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله احق ان يقبل وقوله ارايت لو تمضمضت الحديث روي ان عمر رض سأل النبي عم عن قبلة الصائم فقال عم لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك لكن يحمل الحديث على انه عم علم بالوحي لكنه نبه بطريق القياس لما كان هو انفع ليكون افرغ لقلب السامع ولا يسبقه الناس في العلم وانه يعلم المتشابه والمجاز مجازا ولا يخفى عليه معاني النص المراد بها العلة ولذا وجب [illegible] ولانه شاور في سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ في اسارى بدر برأي ابي بكر رض روي ان رسول الله صلعم اتي يوم بدر بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية يتقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء ائمة الكفر وان الله اغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب لي فلنضرب اعناقهم فاخذ رسول الله صلعم برأي ابي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده فعوتب عليهم حتى نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم سبق في اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب بالخطاء فكان هذا خطأ في الاجتهاد لانهم نظروا الى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الآية قال صلعم لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر والله اعلم [illegible] في باب الاجتهاد ومثل ذلك كثير اي شاور واخذ رسول الله برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي من ذلك ما روي ان رسول الله صلعم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي

اجتهاد النبي عليه السلام لا يحتمل القرار على الخطا

فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن
لنا ولهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشراء او قرى فاذا اعزنا الله بالدين نعطيهم الدنية
لا نعطيهم الا السيف وقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا
ابيتم فذاك ثم قال للذين جاءوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطاء
لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي حتى
الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد بالبقاء والوحي
الظاهر لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فلو خاف
الفوات الحادثة يعمل بالرأي كما ذكرنا في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والذي هو اذ يسوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه وهو الحكم
الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لا نطقا عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى فصل شرائع من قبلنا هي تلزمنا حجة يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى
فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل
في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في الكتاب وما ذكروا من قوله فبهداهم اقتده وقوله مصدقا
لما بين يديه فذلك في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انه شريعة لنا فقوله ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والا
يصير ملكا للوارث مخصوصا به فيتعلق على انه شريعة لنبينا محمد صلعم ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه
الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس بتغيير بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا
هذا لكن لا انه يبقى الاعتماد على كتبهم للتحريف فشرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار فصل في تقليد الصحابي
يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلّما ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا
اختلافهم فعند الشافعي لا يجب لانه لا اثر مع احتمال السماع وهو الاجتهاد منهم وسائر المجتهدين سواء العموم

ولهذا فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عم اصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص لتقدمهم
في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له
الا السماع او الكذب في الاول متفق لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاختلاف
في النص ما ذكر من ان لا تقليد في بعض المواضع بانه علمهم وما احد يقولهم وفي الصحابي في بعض المواضع بان سلك
مسلكهم الا في الاجتهاد ومجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم
كل بابه من اتفاق الشيخين يجب الاقتداء ولا التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض
لا يسلمهم انه دخل في حكمهم كشريح خالف عليا في رد شهادة الحسن فكان مذهب علي انه يقبل شهادة الولد
لوالده وابن عباس انه رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد وكان مذهبه انه يجب عليه مائة من الابل
وقال لا يرجع الى فتوى مسروق وهي ايجاب ذبح شاة باب ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو
اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم كالمدة
الثاني بيان تبديل والاول لا يكون مما تغير او مع الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والغاية والصفة والاول
ان كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول
بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون النقل لانه دون ظنيته فلا يكون التخصيص بخبر
الواحد عندنا على ما يجيء ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وقيل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب
فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا او متراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند
ابن عباس لقوله عم فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن
يمينه ثم ليأت بالذي هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والتمسك بالاول لانه اوجب الكفارة لو جاز

البيع متراخياً لما اوجب الكفالة اصلاً لجواز ان يقول متراخياً الا الف فيبطل عينه ولا يجب الكفالة طو نقة
انه لا حاجة في كتاب الله وحمله على وجه لا يلزم التناقض فلما الكلام لو التعقيبية مفيد توقف عليه للآخر
فصار المجموع كلاماً واحداً كما ذكر في الشرط اي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد
الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يجوز متراخياً وعندنا
لا بل يكون نسخاً اي المتراخي لا يكون تخصيصاً بل يكون نسخاً له في قصة البقرة اي قوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة بعمومه الصفة
وغيرها ثم خص متراخياً فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله واهلك في قوله لنوح فاسلك فيها من كل زوجين
اثنين واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فعلم انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى
... ذلك بالنعم فقال اليهود عبدوا عزيراً والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال
... الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
يعني عزيراً وعيسى والملائكة ثم خصصنا متراخياً اي حسب الاتيان فخصصنا متراخياً ومعناه واهلك وقوله
انكم وما تعبدون بعمومه ليس من اهلك ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فلما في حصة النقض
... الاطلاق لان في الاول كان ... الا ... لا ... الابن لان ... الرسول
لا يكون ... فلما ... سا ... فان ... الاهل ... فكان استثناء متصلاً
وقوله ليس من اهلك اي ليس من الاهل الذين لم يسبق عليه القول وان اريد الاهل ايماناً فكان استثناء منقطعاً
ان كان الاهل لا يحتاج الا ان ... الاهل ايماناً او الاهل ... فان اريد الاول ... لان لانه كافر ... الا
سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله انه ليس من اهلك لا تخصيصاً لعدم تناول الاهل الا الكافر
وان اريد ... الاهل قرابة تناول لكن استثنى الابن بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء
لا بالتخصيص المتراخي وقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذين لم يسبق عليه القول والمراد بسبق
القول ما وعد الله به باهلاك الكفار وقوله ما تعبدون لم يتناول ... لان ما لغير العقلاء واما اولئك

بعضاً بالمجاز او التغليب فقال ان الذين سبقت لهم لا يرفع هذا الاجمال واجابنا قالوا كلاما هو ...
متراخياً اتفاقاً وما هو بعير لا يصح الا موصولاً اتفاقاً كالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص على انه عندنا
ما لا بغيره فقيل ان يعتبر لا ... ان العام قبله دليل ... يحتمل الكذب والنقص فان ارادوا التصريح يكون
تعبيراً فيصح متراخياً كبيان المجمل وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييراً من وجه او ... عند الشافعي
في التخصيص بالاستثناء بناء على ان العام مجمل عنده فعلى هذا كلام ما يكون بالاستثناء تعبيراً في لكن الاستثناء لما كان
غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يكون الا موصولاً

فصل

في الاستثناء وهو ... من الشيء فقال ... او امتنع عن الحق في الصواب ثم وجه هو الذي علم
ان بعض الكلام ... الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلاً منهما بما يعرفونه لكني لم اعطه لان
الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسماً له لكن اورده
في ذنابة لا استثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وفي
تعلق بالدخول وقوله بعض ما يتناوله يخرج الاستثناء المستوعب بالا واخواتها تتعلق بالمنع وبه احترز عن
سائر التخصيصات وهذا التعريف ... وهو احسن من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها
ان اراد حقيقة الاخراج فيمتنع لان الاخراج لا يكون الا بعد الحكم فيكون تناقضاً ... لا يقع في كلام الله
او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج
من الحكم ولكن المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث انه نفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعاً
والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج غير مراد على انهم صرحوا
بان اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحد وفي التعريف الذي
ذكرته اولى قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان ان الحكم
واختلفوا في كيفية العمل فقوله له علي عشرة الا ثلاثة لا يحل ان اطلق العشرة على السبعة في قوله الا انه يكون

بيانا للذا هو كما قال لسن لعل بلده منها فيكون كالتخصيص المستقل في ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور
في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر مخالف للحكم في البعض الاول ولا فرق بينهما
على هذا المذهب الا في ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما
مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو ان العشرة
في قوله الا سبعة لو هو ما قال مشايخنا الا ان يثبت عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص
والمراد بالمعارضة ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام واما قلت ان من لوازم ما ليس بطريق المعارضة هذا
المذهب لانهم ذكروا في الجواب عن ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله لو لا يجوز ان يسمى
تسعمائة الف الا بخلاف دليل الخصوص لان المسميات لا تخص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل
الكلام يحتمل جواب عن قوله ليس قال ان المراد بالعشرة هو السبعة واطلق العشرة عليه اعني ثم اخرج
منه بعد الحكم وهو ما صح نفسها واكثر بعد الاقرار ولان اصله متناهي او علم حكم على الباقي او اطلق العشرة الا بلفظه
على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل بلفظه مذاهب ثلاثة اي على المذهبين الاخيرين يكون الاستثناء تكلما
بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا اي المستثنى فهو على عشرة الا ثلاثة بصدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقي
في صدر الكلام بعد المستثنى فكانه تكلم بالسبعة فيكون تكلما بالسبعة والا على المذهب الثالث فلانه اخرج الثلاثة قبل الحكم
من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة لكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي
ولا بالاثبات الا انه على هذا المذهب الاخير يكون مخالفا لما كان المستثنى منه عندنا كالتخصيص بالشرط وفيه العلة
كالتخصيص بالوصف كما قال ابن الحاجب عن زيد بل لا جمع بين المذهبين الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلم بالباقي
اراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير المستثنى منه كان عنده كالعوام على عشرة
الا ثلاثة هو كقوله على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم
في نفي الحكم عما عداه فان كان عن عمرو لكان في القوم الا زيد هو كقوله جاء القوم عن زيد فيكون في دلالته

على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله عن زيد صفة
فلا فرق على هذا المذهب لما كان المستثنى منه عن علوي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني الذي هو
المذهب الحق هو ان المراد بالعشرة عشرة او لو والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب الذي هو دلالة
على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم صدر الكلام من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا
ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني عن زيد وعلى الاول
على المذهب الاول يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق اي المستثنى والمستثنى منه يكون بالمجموع احدهما منفيا والآخر مثبتا
والاشارة التي تكون من طريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم او الوصف لا دلالة له
على نفي الحكم عما عداه عند ما وعند البعض يكون دلالة من جهة المفهوم وعلى المذهب الحق يكون الذي هو دلالة على الحكم
في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا ومحصله اي محصل المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض يمنع كما
فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي اجماع اهل اللغة وهو عطف على ان وجود التكلم مع عدم حكمه
في البعض يمنع على انه من النفي اثبات وبالعكس بعض الولادة لما كان كلمة التوحيد هو هكذا انما فانه لم يكن
لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف اشرب الجارية الا نصفها التمثيل هذا دليل اول
ابن الحاجب على المذهب الاول واشار المذهب الثاني وهو المذهب عندنا ولا وجه زيفا او رده على وجه لا اشكال فيه
فنشأ وهو انه لو كان المراد من المراد بالعشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قال اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد
بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فهذا استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالمراد بالجارية كالنصف ثم نصف هذا النصف كان مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية
لم يكن نصفها بل نصفها والمقصود ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيقتضي هذا احكاما اوردها ابن
الحاجب والجواب الذي خطر بالبال هو قوله فلما هو بيان ان المراد هو البعض لان المتناول هو البعض
انه هو استثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن الدليل على

اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض
لان المتناول هو البعض لان اللفظ متناول
فكل من الاستثناء من المتناول لا من المراد

المذهب الاول ان العش سد اجوات عن قوله ان وصع السكلم مع عدم حكمه بالبعض سايغ لبطلاحا جن
للعقو العرلاعام كالمسلم فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كالا يجوز بالتخصيص لو صح مجازا فالاصل
و قولهم موسى الاستثناء بيّن و بالعكس مجاز و المراد لم يحكم عليه بحكم الصدر الا بحكم عليه بنقيض حكم الصدر وقولهم
لا صلاة الا بطهور هو كقوله لا صلاة بغير طهور لو كان نفيا و اثباتا يلزم صلاة بطهور بانه صحيح كل صلاة
بطهور لعموم الكل الموصوف لان الاستثناء متعلق بكل فرد و قولهم موسى الاثبات بين جماعات قول و اجماعهم
لم يحكم عليه اي على الشيء و اما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول على المذهبين الاخرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي و لا بالاثبات و جاز المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر احص
من قولنا حكم الصدر مستفرع في لا صلاة الا بطهور يتكلم بالباقي بعد الثنيا هو لا صلاة بغير طهور ونفيا و اثباتا
لان معناه لا صلاة ثابتة الا صلاة بطهور فلو كان نفيا و اثباتا فالجملة الاثباتية هي صلاة ملتبسة بطهور ثابتة
و صلاة ملتبسة بطهور نكرة موصوفة و هي عامة لعموم الصفة على ما قلنا في فصل العام فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا
باطل لان الشرائط الاخر ان كان معدومة و الطهور موجود لا يجوز الصلاة و انما صدر الكلام يوجب السلب الكلي
اي كل واحد واحد من افراد الصلاة غير جائز ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد و الا يلزم جواز بعض الصلوات بغير
بلا طهور و لو كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد و الاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل
واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جائزة بمعناه كل واحد من الصلاة غير جائزة في حال الا في حال اقترانها بالطهور
فالجملة الاثباتية هي لنا كل واحد واحد من الصلاة جائزة في حال اقترانها بالطهور فانه على قوله لا صلاة الا بطهور يشكل
عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة و اوقعتم النكرة لا احد الا رجلا
عالما لان تجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد لزم احدهما ما ذكرتم انه يلزم كل صلاة
بطهور جائزة و الثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا و انتم لا تقولون به و لا يشكل علينا الا النكرة الموصوفة
لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة و هذا احق المستثنى

في كلمة العموم اي في قوله لا اجالس الا رجلا عالما و قوله لا صلاة الا بطهور عام عند ما و الا يلزم التخصيص
من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قولنا لا اجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف في من افراد العالم و هي و في
هذا لا يكون له ان يجالس كل عالم فاذا جالسه كل عالم للدلالة لان الاستثناء من النفي اثبات و لما في قوله لا صلاة
الا بطهور كل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفساد من علينا
على مذهب ان الاستثناء من النفي اثبات و اصحابنا في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على عليه المستثنى
فيكون الصلاة حالة على الطهور علة لعدم جوازها فكلما حلت عنه لا يجوز ما كان الاستثناء من النفي اثباتا تكون منها
متنازعة للطهور علة لحكمه الاثبات في نفي لعموم العلة و قوله و ما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله و ما كان
له ان يقتل عند الا انه كان له القتل خطأ لانه ينوّه اذن الشرع بل لا يجوز لان الشرع بالقتل الخطأ لكن
جهة الحرمة ثابتة بما علا ترك التثبيت و لهذا يجب الكفارة و لو كان مباحا محضا لا يجب الكفارة و هذا دليل به
و هو اقوى دليل على هذا المذهب و الشافعية جعلوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل
ولا كلمة التوحيد جواب عن قوله و ايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد موحدا فانا نقول ان معظم الكفار كانوا مشركوا
و في عقولهم وجود الالهة فيبين لهم نفي الغير ثم يلزم منه وجود الله تعالى انسانا على ان المذهب الاول و هو ان الاستثناء
اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي و اما قوله لا رجحان مع هذا المذهب يدل على الاثبات لانه لا ذكر الا ان ثم
اخرج الله ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اثباتا على ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر و الا لما اخرج منه
على الاخير اي على المذهب الاخير و هو ان العشر الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجه بطلانه
لان وجود الالهة لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غير الله وجود الله و لكن لا نقدر على هذا المذهب الا انه غير
الله موجود يكون كالتخصيص و ليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا بل لا دلالة للكلام على وجود الله
بالمنطوق و المفهوم بل بالعرف و ما يبلغ عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل على ان الحاجب المذهب
الاخير انه يعتقد العرف و المركب منه لا يدل على الشيء منه و لو اراد الاستثناء و المستثنى منه لعلم كل من لم يعلم

ومن كرا اعراب اوسط صعيد لو لبس الى لوانه كن موضوع مثل تلك بل المراد ان معناه مطابق للحق السبعه
مثلا فيكون هذا وضع كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي اشتهر به للمعاني وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم
ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع الاعلام ووضع كلي كالاوضاع النوعيه المحوجه في الاوضاع
الجزئيه سلمنا انه لم يعهد في العربيه لفظ مركب يطلق مكانا مع انه جيز السبع كوشاب قرناها وبرق نحره وعلى الجز
فانه مركب بل العدد واللام ورجع لكن لا الاوضاع الكليه لان انه لم يعهد في العربيه ان معنى المركب مثلا
كلام يطابق معنى الكلمه الواحده فان من ليس في الايجاز والاطناب يشتمل عليه ان يعد معنى الكلام الكثير بكلمه
واحده ويعد معنى كلمه واحده بكلام كثير فان لفظ انسان وحيوان ناطق كل منهما يقوم مقام الاخر وكذا لفظ
فرس وحيوان ذي صهيل واسارة لكن كثيرا ايضا منقوض بنحو عبد الله فانه مركب من بلد و لا اعراب وسط ومذا المذهب
هو المشهور من علمائنا وتبعهم الى ان صاحب الكشاف قاضي الامام الى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمه السرخسي قالوا
في الاستثناء المعروف انه تكلم بالحكم الوراد لكن المذهب الثاني وهو ان اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي فكلهم
هذا من قولهم في كلمه التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لا بالحكم كالتقييد بالوصف وهم لا يقولون انه قالوا
الاستثناء بالغايه عند الاثم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا كلمه التوحيد ان اثبات الاله يطلق الاشارة
فيعلم من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثه موضوعه للسبعه وهو يتبادر
ان كلا الاستثناء العددي على هذا المذهب كالتقييد بالوصف فصار كقوله لا اله الا الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجود اله لا انسان فعلم ان مذهبهم ليس الثالث واثم
شبهوا الاستثناء بالغايه ويقولون ان حكم ما بعد الغايه بخلاف حكم ما قبل الغايه وليس مذهبهم هو الاول لان
على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني تكلم
الوراد ومذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء هو موضع لبيان الشرك والتخصيص به ولما قال اهل اللغه انه
اخراج وتكلم بالثاني من النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الاول وتكلما بالثاني في حق الحكم ونفيا واثباتا

بالاشارة وفي العددي ومبنوا الى الاخر حيث قالوا اي ان كان لي الا مائه ولم يملك الا خمسين لا يحنث على المذهب
الثالث يجوز ان كان لي فوق المائه يكون شرطا وهو الا مائه ولو قال السائل على عشره الا ثلاثه لا يلزمه شيء فكان قال السبعه
لو على سبعه مثله شرط الاستثناء ان يكون متصلا ومن الحنفيه فقصدا الا ما سبق صحيحا لا يتعرض اللفظ فلهذا قال ابو
وكل بالخصومه غير جائز الاقرار لا يلزم سعاته لا الا بحنا الخصومه فيكون نائبا بالوكاله صحيحا فلا مشبه الا ان يمن
الوكاله استثناء منقطع اي لكن له ان يمتنع الوكاله وبعده عند محمد لان المراد بالخصومه الجواز مجازا اسما ولي
الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تغيير بالنظر الى الحقيقه اللغويه لان كلا اقرار مسالمه لا مخاصمه
فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار فانها على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان
الخصومه يشمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يباين ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو
ان استثناء الاقرار بيان تغيير بالنظر الى الحقيقه اللغويه لا استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقه اللغويه
بل ابطال لها لا عدا اي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا الدليل الاول وكذا في استثناء الاقرار بل لانه
استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومه فالخصومه هي الانكار فقط فلا يصح استثناء
الانكار منها مسئله الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل اطلاق الاستثناء على المتصل والمنقطع
فالتقسيم صحيح لو كان الثاني مجازا قلت هذا التقسيم حقيقه على المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين اما
بطريق الحقيقه والثاني بطريق المجاز وهذا قول اصحابنا وقاله الا الذين تابوا من امثله الاستثناء المنقطع وجهه
ان المتصل هو اخراج عن حكم الشيء بالمذكور وهذا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق
وهنا لم يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبه هو حكم اخر او نفي اصحابنا من امثله الاستثناء المنقطع
والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من
الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس شيئا من بعد المستثنى منه واولئك اي الذين يرمون والقاذفون

حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة الثابتين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك عند اخراجهم حكم
المستثنى وهو الفاسقون كما قال القوم فيطلق الاخر فهذا داخل في العموم غير داخل في مطلق القول
وقد ذكر في التقويم وحسن لكونه ساقطا فاو ثبت كلام المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج
عن حكم المستثنى بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء
والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فعلى هذا غير المخرج يتناول
الامرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر الكلام والثاني ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه
الا من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظائره كثيرة في القرآن منها قوله وان تجمعوا بين الاختين
الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير
خارج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن ان فيه حكما اخر وهو انه معفو مسئلة
الاستثناء المستغرق واحدا باطل بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي لكن
ان استثنى بلفظ يكون هو اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء او الا سالما
وغانما وراشدا وهم الكل مسئلة لو تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف يصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا
الى الاخيرة لعدم استقلاله واستقلاله عما سواه ولان توقف صدر الكلام ضروري فيتقدر بقدر الحاجة
على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم في الاخبار او في معرفة الى الكل في الجمل المختلفة كاية القذف فانه في غاية البعد
لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وقع على سبيل الجزاء بلفظ الطلب وقوله واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ
الاخبار اي صرف الشافعي الاستثناء الى الكل في اية القذف فقطع الشافعي قوله ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم
ثم لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل واولئك هم الفاسقون عطفا عليه ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء

مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في اية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة فجعلنا
واولئك مستانفا لانه ليس بطريق الامضاء والاستثناء مصروف الى واولئك فقط ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد
مر اي في فصل مفهوم المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه فانه
ان يقع البيع على النصف بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان نصفه لي
يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع ثم لما قال على ان نصفه لي اخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه شيء ...
فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث فيه في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ
وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه ولما كان الشارع عالما بان الحكم
الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا محضا لمدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا
كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان
المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم
نقلا وعند بعضهم عقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور من مسلم الا ان كان المراد ان الشرائع الماضية
لم ترتفع بشريعة محمد صلعم وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا
النسخ بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة لو نسخ القرآن التوراة موسى عليه السلام
بشرائع عيسى عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره ولما كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا ونحن
نقول ان كل سماوي نسخا بعضه ما نسخ من اية لا النقل في التوراة تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا
نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجه التحريف ولا العقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب قلنا ان الحل

البشارة

الاحوال في شرعه لهم بقم وحل الجزاء اي الحرام لم يمكن احد منهم نسخه في شريعته بعده ولان الامر للوجوب
لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن
معلوما لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم ان لا يكون
نص في زمن النبي عم حجة الا في وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا ان يلتزم الاستصحاب بمثل
هذا الاستصحاب اي في كل صورة علم انه لم يتغير او ان النص يدل على شرعه موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
فبهذا يندفع التعارض كذا واعلم ان شمس الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا ومنهيا
عنه بان الامر للوجوب لا للبقاء واما البقاء فبالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا ومنهيا عنه في
حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر ومثواه لكان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم
ان لا يثبت بالنص في عهد النبي عم حجة الا في حال نزوله ولا يكون حجة بعده وهو قول باطل وانما قيدنا بزمن النبي عم
لان بعد وفاته عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقاء الشرايع التي قبض النبي عم عليها قطعية ثم وقد خطر ببالي عن هذا
النظر جوابان احدهما ان يلتزم ان يشمل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون لعدم التغير معلوما فلما نزل
حكم على النبي عم فثبوته بالعين بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل حجة لانه لو نزل لبين النبي عم فلما لم يبين علم انه
لم ينزل فيكون هذا الاستصحاب حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص على شرعيته
موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا ومنهيا في زمان
واحد لان النص الاول حكم موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجبا للاول وهذا
عين ما ذكرنا اول الفصل انه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت تحقيقا فلا احتياج لدفع التعارض
المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب في هذا الحكم بالعقد وهي كالاجارة الامانة وايضا بتلك حسن الشيء وقبحه
في زمانين ولا محل ما علم ان الحكم لا ان لا يحتمل النسخ بنفسه كالاحكام العقلية مثل وجوب الله وتوحيده
وما هو مجرى الاخبار عن الامور الحسية والاخبارات على الامور الماضية او الحاضرة او المستقبلة نحو خلق الملائكة

محل النسخ

وأما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا الا ان لحقه تأبيد نصا كقوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك الاية
ونحو الجهاد ماض الى يوم القيمة او دلالة كالشرايع التي قبض عليها رسول الله صلعم فانه مؤبد بدلالة ختم النبيين
او توقيت كقوله تأبد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما اي عن التأبيد والتوقيت فالرابع في
محل النسخ هذا فقط والشرط فيه التمكن من الاعتقاد كانه لا حاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح
قبل الفعل لان المقصود الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد
على الخمس مع عدم التمكن من الفعل وذلك لانه يجوز ان يكون المقصود الاعتقاد دون الاعتقاد والعمل جميعا ومنا اي صورة
يكون المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وسواء الاعتقاد بحيل
السقوط والعمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وفي ذبح ابراهيم عم نسخ الفعل
اي نسخ قبل الفعل على المعنى عند المعتزلة لم ينسخ فان الاختلاف لا يكون نسخا للكل لان الاختلاف لا يكون الا مع تغير الاصل
على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القول فان قبل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا هذا اشكال على مذهب
من يقول ان ذبح ابراهيم عم ليس بنسخ قلت لما قام الكبش مقامه عاد الحرمة الاصلية ولا الكاتب يقول لا الكتاب او
الا القياس على ما والاجماع لانه ان كان في حين النبي عم يكون من باب السنة لانه يتحقق بيان الشرايع وان كان
بعده فلا نسخ ثم يكون اربعة اقسام الكتاب بالكتاب ونسخ السنة او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي نسخ
بفساد الاخير لقوله هو ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة اي دون الكتاب وقوله
لا ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عم لو اروي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله والحديث اولا يكثر لكم الحديث
من بعدي فما اروي لكم عني حديث فاعرضوه على الكتاب فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه ولان نسخ الكتاب
يقول الطاعن خالف ما زعم انه كلام الله فان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه فلا يصدق فالتعاون بينهما اولى واحتج
بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة بان نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين اول الاية قوله كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم بانه نسخ بقوله تعالى يوصيكم

شرط النسخ

الآية اول الآية واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن
في البيوت حتى يتوفاهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة لكن هذا اسند
اي ما قرر من الاحتجاج لبعض اصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله لان الوصية للوارث
نسخ بآية المواريث لقوله الاول فوضها الينا تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله عليه
السلام وقال عليه ان الله اعطى لكل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله
ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله بعد قوله فامسكوهن لم ينسخ بقوله عم الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب
وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما فكان هذا مما يتلى في كتاب الله ثم نسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين
فساد ما احتج بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب
والجواز ثم حين كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول كالكتاب
نسخ بالسنة الثاني كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب اعلم ان النبي عم لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة لا ندري اكان ذلك
او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس ذلك بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متفق عليه لا نسخ الكتاب بالسنة فالعمدة ما روى عن عائشة
ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولا ان تبدل بهن
فجاز البيان منه اي حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحي متلو من حكم ثبت بوحي غير متلو وهذا انما يكون فيما
يرجع الى مصالح العباد دون النظم اي ان لم يكن هذا الكتاب انما ينسخ حكمه لا نظمه ومعاني الحكم مثلا الا ان ثم ان المراد بالحكم حيث
النظم فان لا ينسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت وان نسخ حكمه واكتفى في الحكم باثبات الحكم
مثلا وان الكتاب حجة في النظم بانه نظم معجز ويتعلق به احكام كالقراءة في الصلاة ونحوها وليس ذلك من تلك الانفة
لعله لو ان نسوا الا وحي اوحي الي انه ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عما قيل لا يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله عليه ما عرض على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه لكن لا نسلم هذا المعنى حيث نسخ به الكتاب بل ليس بيان الحديث وهو

قوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والنوعان مسن
هو مصدق فيتقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وهذا ذكرنا اعلاء
منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب
بالسنة حديث عائشة ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله له من النساء ما شاء فيكون قوله لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة
ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم
عن زيارة القبور الا فزوروها الحديث مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا لان في ابتداء الاسلام كان من
عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يجوز الا بالمثل او الاخف لقوله ما ننسخ من
آية الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا يجوز نسخ التواتر بالآحاد ويجوز نسخه بالمشهور لانه من
جنس الزيادة بيان لا يجوز بالآحاد ومن جوز انه يبدل بشرط التواتر فجوزه بما هو متوسط بينهما اي بين التواتر والآحاد وهو
المشهور ولا المنسوخ منه او لا الحكم والتلاوة معا فالتلاوة قد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم عم
والانساء كان للقرآن في زمن النبي عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله واما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط او التلاوة فقط وعند البعض ان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك
بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته ونظائره كثيرة كوصية الوالدين والاقربين وسورة الكافرون
ونحوهما ونسخ قراءة ابن مسعود وهو ثلاثة ايام متتابعات نسخ تلاوته وبقي حكمه ولان الحكم اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه
والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمة الجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الآخر ولا وصف للحكم
عطف على قوله والحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا في الزيادة على النص نسخ ام لا فذكروا انها اما
زيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم المخالفة كالتوفيق
المفهوم ذكر بعد على الشافعي ومن تبعه عندنا اي الزيادة على النص عندنا نسخ واستثنى الشافعي لفظ لا بعوله
بالمفهوم علم ان في المحصول واصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما بزيادة الجزء او بزيادة الشرط
او بمفهوم المخالفة

او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف في كل واحد من الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند ابي حنيفة
فاقول يجب استثناء الثالث لان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند ابي حنيفة بناء على انه لا يقول بمفهوم
المخالفة وعند الشافعي لا مطلقا وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتي به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين في حد القذف مثلا والتخيير في الثالثة بعد ما كان في الاثنين كالشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين اثنين شهادة رجلين او رجل وامرأتين فزاد الشافعي امرا ثالثا وهو الشاهد
واليمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلاثة امثلة الاول
هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان اتي به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان
الاخيران وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتي به
كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان [illegible] ان اتي به كما قبل
الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واعتبار التعميم
قول ابي الحسين ذكره في المعتمد واصول ابن الحاجب المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة
تبدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا الا يكون عدمها اصليا فلا [illegible] ان
زيادة الجزء كالتخيير بين شيئين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او اثنين غير ترفع حرمة الترك ولا يكون نسخا
ثانيا فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا ودليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي حنيفة [illegible] الزيادة
المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط لا زيادة الجزء فانها تكون بمنزلة الاول بالتخيير اتي بعد ما
كان الواجب واحدا فالزيادة ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد واتيا بالتخيير بعد ما كان الواجب احد
اثنين فالزيادة هنا ترفع ترك احد هذين لا اثنين والثالث [illegible] شيئا زائدا فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل
واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال المصنف كزيادة الشرط والكل حكم شرعي مستفاد
من النص فاقتضاء المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين

واجزاء الاصل احكام شرعية فالواجب حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لانها انما تثبت لاجل ان لم يكن
شيء آخر خطابا عنه والاصل عدمه وقد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك
التي يرفعها التخيير ليس بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة لو لم يكن شيء آخر خطابا عنه
الا لو كان شيء آخر خطابا عنه كان الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف
عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون
نسخا قلنا ايضا التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ على هذا الاصل والشاهد
واليمين [illegible] فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان [illegible] الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين
فمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد والنص اوجب التيمم على النص عند عدم الماء فمكن
ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين والشاهد
واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف لان عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك
بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شيء من الاحكام
حكما شرعيا لانه يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما او وجوبهما مبني على عدم الخلف ايضا التخيير ناسخ لانه
[illegible] الواجب واحدا [illegible] الاصل [illegible] الخلف [illegible] فلا يكون نسخا وان كان من المسح والنبيذ بخبر المشهور اي
وان كان الاختلاف [illegible] مثل التخيير في الوضوء بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا ورجل
وامرأتان اي فالواجب هذا فيكون بالشاهد واليمين ناسخا [illegible] المتفرع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو ان الوضوء على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على مطلق
[illegible] بخبر الواحد [illegible] الكفارة والايمان على الرقبة بالقياس ههنا لكم نعم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا واثم [illegible] لا على الاتيان بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت بدليل قطعي والواجب ما ثبت
بدليل ظني [illegible] على الكتاب بخبر الواحد [illegible] وهو الوجوب [illegible] ان كان [illegible] لم يزد

الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب بالآحاد لانه يعدم اجزاء الصلوة لولا الفاتحة والتعديل حتى
يلزم النسخ ح بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما فى هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا
ولا يمكن مثل هذا فى الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين فى الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو
شرط للصلوة فلا يمكن ان يكون شىء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا يجوز
الصلوة الا بالاتيان به فلو قلنا بوجوب النية والترتيب فيه بهذا المعنى انه لا يصح الصلوة الا بها فيلزم من وجوبها عدم اجزاء
الصلوة التى هى الاصل وهذا نسخ اذا ما حسنه جعل فى الصلوة واجبات ولم يجعل تلك فى الوضوء

فصل فى بيان الضرورة وهو اربعة انواع الاول ما هو فى حكم المنطوق مثل قوله وورثه ابواه فلامه الثلث دل
على ان الباقى للاب وكذا نصيب المضارب لو بين يستحق الباقى لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا
للشركة فى صدر الكلام اى لو بين نصيب الباقى للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق بالشرط ولم يوجد خلاف
رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى لو فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر مثله هذا
هو وجه القياس واما وجه الاستحسان فذكر فى المتن والثانى ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه
يدل على حقيته وكذا السكوت فى موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور دون الجزء
حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت قضى على المستحق برد قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر من الصحابة
من الصحابة ولم يحق احد ولم يقض بقيمة المنافع ولو كانت واجبة للحق الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلبت
القضاء واولى عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا بالحال التى توجب الحياء وكذا النكول جعل اقرارا بالحال فى
الناكل وهو الامتناع عن اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه
لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا وان كان محقا فى الامتناع فذكر بانه لو كان اليمين كاذبة ان حلف
ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعى محقا فى دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين
يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا دفعا عن الناس الغرر وكذا سكوت الشفيع جعل تسليما لانه لو لم يجعل تسليما
للغرور لزم

فان اشترى المشترى من الشفيع يكون ذلك ضررا له وان لم يشتر واتفق ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشترى
ايضا والرابع ما ثبت لضرورة الكلام كقوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا
للاول وعند الشافعى المائة مجملة عليه بيانها كما فى مائة وثوب ومائة وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه فى العدد
متعارف فى نحو مائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انها لا تستعمل
فى الذمة فيحمل على ذلك اى على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه لو ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة
اثواب فان الآخر بيان الاولى بالاتفاق فان كان بعد المائة شىء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز فيجعله
بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونها مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة دراهم قياسا على مائة
مائة وثلثة اثواب لا الا ان كان بعد المائة شىء ما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله على مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعل
بيانا للمائة **الركن الثالث فى الاجماع** وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم فى عصر على حكم شرعى بعض العلماء
قيدوا الاجماع بالحكم الشرعى وبعضهم قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعى وغيره اعلم ان الاحكام الدينية
والامور الدنيوية كالحكم بالمستقبل والماضى فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد
لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا لان الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية
او غير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ما ذكرت فى اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما
ليس كذلك فاذا ذكرنا انها يحتاج بالعقل فكل منها يفيد اليقين فان كان ذكر الامر حسيا ماضيا فالاجماع
عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عم ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبار وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن
مخبر صادق يتوقف على المغيبات كالنبى عم فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر
لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن توقف على الغيب فرجع الى الاول وهو ان يكون حسيا
ماضيا وان كان امرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات

صيانة عن الفتن والقتال وترغيبا لحسن الثنا والعدل كان احسن وبعد التسليم اى بعد تسليم ما اقسوا انه لم يكن
حسنا عن القوم جار وذلك لان التكلم ... ليعطيا للفتيا وحدث الاتفاق عن صحبته لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مثل القول اشهر من ان يخفى على عمر وكان عمر الين للحق وان صح فهو على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون سبيلا ما احسن للسكوت عن
الحق لكن المناظرة واجبة عليه وكان شرطا مضى مثل التامل لم ... التي ذكر وهي ان السكوت يكون بعد التامل
مثله لما اختلف الصحابة في قول ليس يكون اجماعا على ان قول ثالث عندنا ولا يجوز الصحابة وكذا عند البعض وبعضهم
خصوا ذلك بهم لانه لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض
تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل باطل لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع
الاخ فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا
القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك
لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند
البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلة فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في الاخرى ثالث لم يقل به
احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ بشيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت بكل منها فا
لفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وبعضهم خرج هذا القسم العائد بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين
فعند البعض غسل المحل واجب فقط وعند البعض غسل الاربع فقط واجب فشمول العدم وشمول الوجوب ثالث لم
يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض لا الخروج
فشمول الوجود او شمول العدم ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول القول بان عدة الحامل تكون بالاكتفاء
بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا لان الواجب ابعد الاجلين او لان الواجب وضع الحمل فهذا يستلزم

فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعه والبحث هنا في امور الاول في ركنه وهو الا
والمجتهدين ان يشرح ذلك الا بالتكلم منهم او بعلمهم والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد
بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة في مال فضل
عنده وعلي رض ساكت حتى ساله فروى حديثا في قسمة الفضل لما شاور عمر رض الصحابة في ذلك اشار بعض
الصحابة رض بتاخير القسمة والامساك لوقت الحاجة وعلي رض ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى
في ذلك حديثا فعمل عمر رض بذلك ولم يكن سكوته دليل الموافقة حتى شاهد وجوز علي السكوت مع ان الحق عنده
خلافه شاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا ان لا غرم وعلي رض ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة
فلم يكن سكوته ... روى ان عمر رض ارسل الى امرأة فاسقطت الجنين فشاور الصحابة فقالوا لا غرم عليك انما انت
مؤدب وما اردت الا الخير وعلي رض ساكت فلما ساله قال عليك الغرة لانه قد يكون للمبادرة كما قيل لابن عباس
رض ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول فقال درته وذكر الامام سراج الدين في شرحه للفرائض ان العول ثابت
بقول عامة الصحابة رض باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لاب وام او لاب
مثاله زوج وام واخت لاب وام فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن عباس رض يدخل النقص على الاخت
وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهو واحد اول مسئلة وقعت في زمن عمر رض فاشار العباس الثالث ان يقسم المال على سهامهم
فقبلوا منه ولم ينكر احد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف فقال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج
عددا لم يجعل في المال نصفين وثلثا فقيل له هلا قلت ذلك في عهد عمر قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد
يكون للتامل وغيره ان يكون السكوت للتامل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار ولنا ان شرط الكلام ولو
من الكل متعسر معتاد والمعتاد ان يتولى كبار القوم الفتوى ويسلم سائرهم ولانه لو كان الحكم عند مخالفا
فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رض فمحمول على ان الصواب من اسلافه الا ان اي
ما الفضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان يجعل له الصدقة والتزام الغرم

اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشتراط يجمع عليه وفي الجد مع الاخ اتفاق الفريقين واقع
على عدم حرمان الجد ومثال كل الامثلة الاخر فان لكل صورة الاحتمالية مذهب واحد لا محالة كالاجماع ولو كان
مثل مرد فقا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا
فان ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها ابعد الاجلين وافقه في ذلك ولم يوافقه في المحروم
يجب محل النقصان عنه ولم يقل احد بالمجموع المركب من كون عدتها ابعد الاجلين مع انتفاء الحجب منتف اجماعا
لا عند ابن مسعود فلثبوت الثاني ولا عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى او لـــــ التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل امور
في المناظرات وابطال على الوجه الذي نقله من بعض المتأخرين ليس كما ينبغي بل الحق في ذلك انه لو كان الغرض الزام
الخصم يكون مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في القضاء لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا فان
كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في القضاء يكون ثابتا في الحلي لانه لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في القضاء
مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا بعد لا يفيد حقية الوجوب في الحلي لكن يفيد نفي ما قاله الخصم فانه لو لم يثبت
الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي لا ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق
فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه
لم يجز احداثه كلام غير معتد لانه لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا
والخصم مسلم ذلك الا انه يدعي ان القول الثالث يستلزم لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور لا في مسئلة واحدة
كما في العدة وحرمان الجد ولا في مجموع الثلث في مسئلة الزوج او الزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت
وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فلو اكتفى احدهما دون الاخر مخالف للاجماع وكذا في
المسح بالعضو في مسئلة الخارج من غير السبيلين احد الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شيء منهما واجب
مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمان وكذا القول بان العتق المذكور يوجب الكل مع انتفاء الحجب المذكور

مبطل للاجماع فالسان في هذه الصور يلزم منها بطلان الاجماع من صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو
ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث مبطلا للاجماع
الاجماع والا فلا ... ان المخالفة لا لحكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد لا الاول كمسئلة
العتق والجد مع الاخ فان القولين مشتركان في ان العتق لا ينقض بالاشتراء وحده وان الجد لا يحرم وكل منهما امر
واحد وهو حكم شرعي ولا مسئلة ... العدة مع الحبس والطلع مع الحبس لا اشتراك في امر واحد هو حكم
شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد
اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواحد احد
الفعلين لا الوضوء او غسل المخرج فهما مشتركان في امر واحد وهو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير
واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير
واجب مبطل الاجماع لا القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشموله
الوجهين مخالف للاجماع فمفهوم الافتراق مما ليس حكما شرعيا اي الحكم الشرعي بان ... ثابت ...
من غير احدهما وحده لا الاخر بخلاف ما لو كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبر المرأة ان زوجها الغائب مات فاعتدت
وولدت فجاء الزوج الاول فعند ابي حنيفة الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخر فهو من كليهما او عدم
الثبوت من احدهما منتف اجماعا في هذه الصور الافتراق حكم شرعي واما الثاني فانما لم يكن الثابت عند البعض الوجود
في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض بعكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض او ليس شيء
منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس وقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس شيء منهما مخالفا الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض بالخروج مع عدمه
في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو
قيل انه كان الحكم شرعيا وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع لا عند ...

مطلب

فلا احتجاج ولا عبرة بالمتبين فالذي يخطر ببالي ان لا يعار الا على الصلوة باطلة اجماعا الا الحكم
انها لا تكون للاحتجاج عندنا والحكم عند ابنا الا يجوز للمس وكل من الحكم منفصل عن الآخر لا يعلق الاصحاب بالآخر
فحكى لو ان احدهما يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والثاني يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
وليس كذلك كونه مخطئا في احدهما لم يكن مخطئا في الآخر ولا يكون الثالث عند البعض الوجود في الصورتين
وعند البعض العدم في الصورتين وسمى هذا عدم القائل بالفصل ولا الاجماع المركب فاعلم من هذا كمسألة الزوج
مع الابوين والزوجة مع الابوين مثل الفسخ بالعيوب فان الثالث شمول العدم فيحتمل ان يبطل الاول
الوجود وشمول العدم ليس كما اشتركا في حكم واحد من جهة يكون كذا فلو ان ابطالا للاجماع لكن شمول الوجود وشمول
العدم اشتركا في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الحكم الاجماعي عند الثالث فالمساواة منهما حكم شرعي
بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة فان مساواة الزوج والزوجة في ان يكون للام ثلث الكل او ثلث الباقي لم يعد
حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المساواة منهما لم يعد حكما شرعيا ولا يكون الثالث عند البعض الوجود في احدهما
مع العدم في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز الفسخ دون الفرقة بالعيب عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة وجواز الفسخ متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الرجعي دون الفسخ خلاف الاجماع وكبيع اللازم
والبيع بشرط الخيار فان الملك يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي كل منهما لا يفيد الملك فالبلا فسخ متفق عليها
فالقول بانهما الملك او افادة اللازم لا البيع بالشرط خلاف الاجماع ولا اشكال فيه بل فيما ينعقد به الاجماع من
كل مجتهد ليس فيه فسق ولا هوى ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها
وليس هو من الامة على الاطلاق وسقط العدالة او السفه وكذا المتعصب اعلم ان المدعي لا يخرج من اهل الاجماع الا من
التعصب او السفه لانه اذا كان وافر العقل غالبا الا يفسق ما يعتقده ومع ذلك يدعو الى الحق ويتكامل فهو متعصب وان
لم يكن وافر العقل كان سفيها او السفه صفة واضطراب يحمل على فعل مخالف للعمل لعلة العاقل ولا المحقق [illegible]
المبالات فالمعتبر للاجماع هو الذي يعلم الكتاب الحكم ولا عامة الناس فيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران

واهل القرن الرابع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان للاجماع على ترتيب
احدها اجماع يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة تأكيد مثل القران واما ما
الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا يتصور ما فيه مخالفة واحد فلو كان المخالف او مخالف آخر في عهد
آخر لا يكفر بالمخالفة ولا الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم مطلق بعده فلو المخالف لو لم يوافق خص الخواص
لم يتعد الاجماع حتى لا يكفر جاحد الاجماع بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف الواحد
يكفر وبعضهم كالسني خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في امور الدين وبعضهم بعترته عليهم لطهارتهم عن الرجس
وبعضهم باهل المدينة لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطابي حجة الاول [illegible] على الامامة وما يدل على كونه
حجة لا يوجب الاختصاص بمن هذا وعند البعض لا يشترط انعقاد الكل بل الاكثر كاف لقوله عليكم بالسواد
الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهلها لا يكون اجماعا وربما كان الصواب مع
المخالف الواحد في مسألة جمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من امة مطلقة والمراد بالاصل المطلق اهل
والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع ولا انقراض العصر شروط انقراض
العصر شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط ان يموتوا على الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا ان حقيقة الاجماع فلا
يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا فمثلا شرط البعض كونه في مسألة غير مجتهد فيها في العصر حاكما
الخلاف المتقدم ما نفاه من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ولو ليله باق [illegible]
في صحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر [illegible]
ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما لو انقضى بعد العلم بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان العلم
لا ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل معروفا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر
الى الدليل اي يكون الدليل معروفا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله [illegible]

فان ارادوا بالتضليل المعنى الاول فلا نم لزومه لان الصحابة لو اختلفوا واقام كل واحد منهم الدليل مع كونه
شرائطه لا يكون احدهم ضالا او مخطئا بالنظر الى الدليل ثم لو انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن
قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان ارادوا المعنى الثاني فلا نم ان تضليل بعض
الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه لو وقع الاختلاف منهم فاصاب الحق
لا يعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ بالنظر الى الحكم لكن الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان
ارادوا بالتضليل التضليل بالنظر الى الدليل فهو غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق
دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا التضليل بالنظر الى الواقع فلا نم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا
وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان احدهما بالنظر الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال والى الواقع متمسك وهو ان يصيب الحكم
تعيينا حتى يكون حاجة لمطلوبه ومتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الاية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا الى الجملة والثانية لا يتوقف من الضلال والوجه
الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان المشاقة عليه وحدها يستوجب
الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من
شاق الرسول ويأكل الخبز ولو كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبيل واجب
لعدم الواسطة بين سبيل الاية فيكون اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون حيث اتى به النبي عم لانه
ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم فيكون المطلوب ان الاتباع على المطلوب
وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون كل سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون
واجب الاتباع فالاشتراط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشترط عدم الاتفاق

لو كان واجب الاتباع مع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين
مركبا مما اتى به عم ومن غيره فالاتيان به عم يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل
المؤمنين لان جزؤه الذي لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق على اربعة لان من له عشرة دراهم فيصدق ان يقول له
ليس له عشرة دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن
ان يكون ما اتى به عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عم
غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فعطف الثاني كما في نحو العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع
ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله لعدم الوضع الخارجي لمطلوبه ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب
المفهوم وقوله تعالى كنتم خير امة الاية الخير توجب الحجية فيما اجتمعوا الا لو لم تكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا
بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا تكون خير الامم على انه وصفهم بانهم يأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا ولو نهوا عن شيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون
اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضائل محصورة
في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤوس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة هي كمال
العقل العملي وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة متوسطة بين القوى العملية لا لحد للعقل الوصول اليه ولا يجاوز
عن الاولى وجب ان يتوقف عليه ولا يستحق ما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش من سر القضاء والقدر
والروح بحركة الفكر في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي تهذيب القوى الشهوانية وهي متوسطة
بين الخلاعة والخمود والشجاعة هي تهذيب القوى الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن واما عدهما التوسط لان النفس
الحيوانية هي مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تنقطع عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط
منها المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة ولهذا فسر الوساطة بالعدالة والعدالة تقتضي الرسوخ
على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله عم ما راه

المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن ممن من الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة قطعًا ومن ثبتوا قول الرسول بعد
عرضها عليه واما غير من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ
مجموعها الى حد التواتر غير معلوم ولا اجماع ودليل قاطع يكون حاجتنا فيجب ان تكون الدلالة الدالة على انه دليل قاطع
قطعي الدلالة على هذا المدلول انظر فانا اذكر ما يخطر للخاطر فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما
اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا ايضا من المتواترات والمجربات لان
الناس لما اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل لو لولا ذلك يلزم
القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم بحكم العقل انا لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور
الطرفين والحس الامر عنده او كسبيا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء فهو قوع الخطاء ح
لم يثبت عليه احد من الاسماء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا
كما يعقل الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يتبع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا بل وقع اتفاقا فالاتفاق
لا يكون ولولا ذلك للزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم باستحالة الكذب
عن قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب [illegible] فان قلت لم لا يجوز ان واحدا
منهم من اهل الشوكة حكم ربما [illegible] ثم بعد ذلك اسمعهم الناس كما نشاهد من الرسوم والعادات قلت
كلامنا في ان يعتقد الناس [illegible] عبد الله [illegible] على [illegible] الاسناد واهل الحق لم يخافوا [illegible] الناس
على ترك الرسوم [illegible] وايضا شمل ذلك الاحتمال [illegible] على المتواترات [illegible] فيه
ولم يقدح فيها واما ثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد صلعم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم
ولا شك ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي في الشرع الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة ولو لم يعلم احكام تلك الحوادث
من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط الاحكام من
الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على اهل ذلك العصر قبوله فانه صار بمنزلة على

ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم
البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد به وحي صريح
وانذروا اقوامهم بحكمه فاتباعهم صار بمنزلة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر لو كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد به وحي صريح
يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم الا لوجب عليهم السؤال
من اهل العلم والاجتهاد لقوله فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب
القبول والا لم يكن للسؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وايضا قوله وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب العلماء المهتدين خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى
فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله [illegible] فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على
ان النفس الزكية يلهمها الله تعالى الخير والشر [illegible] عند الاجماع والنفس الزكية هي المتصفة بالعلم والعمل
وايضا العلماء لما قالوا ان الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال
عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار منا انا وجدنا دليلا دالا على انه حجة قطعية ولولا ذلك
لا يكون كلامهم الا كاذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المتدينون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطؤهم على الكذب [illegible] ذلك الدليل لا يكون [illegible] الا انه لا يفيد القطعية عندهم ولا [illegible] الاجماع [illegible] الدليل الذي
من الوحي فكان كل واحد [illegible] الكتاب او السنة ما يدل على انه حجة قطعية ولو قالوا هذا [illegible]
كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فانه [illegible] قالوا اجماع
اهل المدينة حجة [illegible] قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا [illegible] اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة
واهل المدينة فادلتهم تدل على [illegible] والاحاديث كثيرة في هذا [illegible] على الجماعة [illegible] حالف

الاجماع فيه شبهة فقد مات منهم جماعة وهذا وهم عليكم بالسؤال لا علينا فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد دلت
الى العلماء بحيث يوجب اليقين ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يرو فيه خلاف الصحابة
ثم اجماعهم على قول سبق فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبدل في عصر واحد وفي عصرين اجماع
الذي نسخ رجوع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا والى ان يكون شكل السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد
او القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا فيكون الاجماع لغوا ح وكونه حجة ليس من مسائل دليله بل لعينه
كرامة لهذه الامة ولان الناقل كما ذكرنا في نقل السنة **الركن الرابع** في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع
المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهو باطل لان التعدية اصطلاح الفقهاء على المعنى الذي ذكرنا وايضا
لا يشعر بعدم بقائه في الاصل كشمول معانيه في الاصلية وعندها اللغوي الامر ان مجرد الحمل من ان لا يبقى على المعنى الغائر
بل يعلق بالمعمول به كما هو معنى الحامل فالمراد هنا ان لا يتسع ذلك التوسع من الحكم على الاصل بل يشتمل الفرع
ايضا ولا حاجة الى ان يقال بعلة متحدة لان التعدية لا تمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع واما الاتحاد فيكون
باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على الفرق
بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس عندهم يبين ان العلة في الاصل
هذا الوصف ليثبت الحكم في الفرع وذكر فخر الاسلام ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر
الثابت بالشيء والمراد بالشيء الذي يقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي العلم بالعلة والتعدية اثر القياس فالقياس
هو تبيين ان العلة في الاصل هذا الوصف ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض
منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون هذا التعليل قياسا
وهذا احسن لان حاصل القياس تعديته واثبات الحكم في الفرع لاجل الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة
لكن المساواة سبب الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان حكم الله تعالى هذا لا انه يثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظن

بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مظهر للحكم
لا مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا اما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت للحكم واصحاب الظواهر نفى بعضهم حجيته
بالعقل اصلا وبعضهم على انه لا حاجة في الشرعيات لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب
تبيانا للكل يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب ولقوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا يستدل به ح وان كان المراد به القرآن فالتمسك به
كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وبقوله عم فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ونقل انه لم يزل
امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ولان العمل بالاصل ممكن فلا يعدل عنه اي القياس
الذي هو قد لا يوجب شيئا او على انه مستحيل اي عندنا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وما عدانا الى الشك
محتملا لانه لا يكون محتملا بل يكون بابقائه على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعي فلم
يجز اثباته بما فيه شبهة وهو نفي القصور يرجع الى الاسباب الكلية على حقه تعالى ولا رجاء للعبد اي الحكم الشرعي حق لله تعالى
والمراد بالحكم هنا الحكم ولا مدخل للعقل في دركه كالمقدرات مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية
لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن وهو من حقوق العباد وهي
يدرك بالحس والعقل فيجوز بخلاف امر الحرب على سؤال الصلاة وهو العمل بالرأي اتفاقا
فيه ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس والعقل الا بالسفر او محاذاة
الكواكب ونحوهما ولنا الاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية علم ان النص المشكل للقايسين هو قوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله وشاورهم في الامر محمول على الحرب
اي لا يشكل احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولما قاله وفاعتبروا ان الاعتبار
هو رد الشيء الى نظيره والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكلاهما هو رد الشيء الى نظيره اي
الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدية فيدل على الاتعاظ عبارة

وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له كما ان الاعتبار
هو الاتعاظ لكن هذا القياس دلالة اى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير المراد
بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان سلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة
النص الذي يسمى فحوى الخطاب وطريقها اى طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر هلاك قوم بناء على
سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار لتكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب
عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بالحكم فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى
يفهم من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا اشارة حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى … ما ظننتم
ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فمعناه على تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم لو اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلا … التعليل على قوله فاعتبروا جعل
القصة لا يكون علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم
بوجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون
صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في
الاحكام الشرعية وهذا الذي فهم من الآية من التعليل فيكون ثابتا بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا ولا
يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس وهو دلالة النص يعمله اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرفه
العلماء استنباطا واجتهادا فيطلب اى نظير القياس وانما اورد هذا النظير ههنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام
الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط
العلة فلا حكم الحنطة بالحنطة بالنصب لا تبيعوا الحنطة بالحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح … قبله
مثلا بمثل اى بيعوا الايجاب للاقوال مثلا بمثل كما في … يعرف الايجاب للبيع يشترط التقابض

في الروضة فيكون معنى الكلام شرطه المراد بالمثل القدر لانه ذكر ايضا كيلا بكيل ثم قال الفضل ربوا اى الفضل على القدر
لا يصلح خال عن عوض حكم النص وجوب التساوي ثم الحرمة بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس لانه بهما يثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة والشاهد لما ذكر قوله عليه
فاعتبروا وحديث ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله
قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله عم قال اجتهد برأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله وعدد روينا ما هو
قياس منه عم … ارأيت لو كان على ابيك دين الحديث وحديث … الصائم … ومثاله …
ان في القياس اشهر من ان يحكم ثم شرع في جواب الدليل المذكور على نفي القياس فقال ويكون الكتاب تبيانا بمعناه للتبيان
يتعلق بالبيع والبيان بالنظر ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون داخلا في حكم المنتبه بطريق البيان ولا
رطب ولا يابس فكل شيء يكون في الكتاب بعضه لفظا وبعضه معنى فالحكم في المنصوص عليه يكون موجودا في الكتاب لفظا
والحكم في المقيس يكون موجودا معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب … لفظا ومعنى اى في العمل بالقياس تعظيم شان
الكتاب واعتبار بطريق المقيس عليه واعتبار معناه في المعنى الذي انكروا القياس فانهم عملوا بنظم الكتاب فقط وما عملوا
على اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة عن بحار معناه وجعلوا النظم للقرآن ظهرا وبطنا وان لكل حرف مطلعا وقد وفق
الله العلماء الراسخين العارفين دقائق التأويل لكشف قناع الاستار عن جمال معاني التنزيل واكرمهم بالقياس في
… على جهلهم وعجزهم لا يقدح في القياس والعمل بالاصل اى ان الاستصحاب يحتج به بلا دليل لان وجود الشيء او عدمه ثابت لا
يزول الا بمزيل فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود ولا احد يسبر اثره اى بالعمل بلا اصل بل بالعمل
بالنص اى بالآثار بالعمل بالنص وهو على كل حال … وكل ما لم يوجد فيه … لا البيع ثم يكون محلا لا يتعلق به
حكم ونحن نقول ايضا … بطريق القياس … في مقابلة النص والظن كاف في
العمل جواب عن قوله فلم يجز اثباته … والاشتباه اى بالقياس مما لا يدرك بالعقل
وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في درك … فصل في شرطه اى شرط القياس اعلم ان للقياس اربعة شرائط

اسرائيل
… وجود الشيء او عدمه
في زمان لا يدل على بقائه فيه
… من الاحكام
كوجود … وعدم
جبل … الياقوت وبحر من
الزئبق مع انه لا دليل على
الا ان الاصل في الوجود والعدم
حتى يظهر دليل العدم
… دليل الوجود … الحكم بالبراءة
الاصلية … الحياة
بحيث لا يصح النكاح … بقي
في مفهوم الشرط والصفة …

اولا اى لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه مخصوصا به اى بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة وللاحكام المخصوصة
بالنبي عليه السلام وان لا يكون اى حكم الاصل معدولا به عن القياس هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك العقل
كأعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كأكل الناسي فانه ثابت بالنص ... على القياس باجماع الاولين
لانه لا يدرك العقل حكم الاصل اى لا يدرك علته وهذا كأعداد الركعات او يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس
اى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كأكل الناسي فانه مستثنى عن سنن القياس وهو يقتضي الفطر من كل ما دخل في الجوف
فلو كان مستثنى عن سنن القياس لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكراه والخطأ على الاكل ناسيا وكتقوم المنافع
في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لان ... المعدوم ... الاحراز ... ولا تعارض للاعراض ولا ...
بسبب الاعراض ... المنافع ... القياس ... على كل ما لا يبقى زمانين
تقومها مستثنى عن سنن القياس لانه ... المنافع في الغصب ... في الاجارة وان يكون المعدى حكما شرعيا
هو الشرط الثالث وهو ... واحد ... الاصول الثلثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير
تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد ... الى
على الحكم المعدى او غيره لمطلق الحق فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع ... حكما شرعيا واما الاثبات اللغة
بالقياس فاسناد الحكم الى ... الوضع ... الكرس ولا ... ودوران ...
في العادة والحكم لكن ... الوضع ... لاطلاق ... على ... العرار
الآدمي ... اللفظ ... الالفاظ كالخمر وضع ... المخصوص ... وهو
المخامرة للعقل على سائر الاشربة لا ان ... مجازا فلا نزاع لكن لا يحكم ... الحكم ... اطلاق
... وضع العرب ... للطلاق ... اهلا للظهار كالمسلم
هذا تفريع ... الحكم ... بالكفارة ... الذمي ... لا
لعدم صحة الكفارة ... لعدم اهليته لها ... بالظهار ... في العدد ...

مطلقة ... في الاصل ... بعدم التساوي ... التساوي لا ... الاصل وهو الحنطة والشعير
والتمر والملح ولا يمكن ... التساوي في العدد ... التساوي في الاصل ... بالكيل والعدد ...
بكيله والتساوي بالعدد ... فقياس الخاطئ على الناسي في عدم الافطار هذا تفريع
... الى فرع هو نظيره ... دون ... ولا يصح ان كان في الفرع نص هذا ... تفريع قوله ولا نص
فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا يبطل ... لو كان ... فلا حاجة اليه
... يبطل ... القياس ... حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح ... التمليك ...
طعام الكفارة ... على الكسوة لا ... مقاربتها طعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين
... كفارة القتل ... اطلاق النص وكذا السلم الحال ... على المؤجل ... الى اجل معلوم
واصحاب ... الشافعي ... الاصل ... السلم الحال على المؤجل ... احدهما
... النص ... الحكم ... وقد ... الشرط الثالث بطلان
... الاصل ... الاجل ... عند ... فان ...
... لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ... العلة ... النص العام
بجوز ... بالتعليل ... عدم التساوي ... بالقدر ... ان علة الربوا هي القدر والجنس ... بالكيل
... الحفنة ... الربوا ... للنص ... الطعم ... الا ...
وهو ... الاموال ... شاة وغيره ... دون القيمة ... الى ...
واحد ... النص الدال ... لاصناف ... اما الصدقات للفقراء والمساكين الآية بالتعليل
بالحاجة اى علم ان ... دفع الحاجة ... البراهم والدنانير ...
... الحاجة ... الواجب ... الكبير ...
... عد الاصناف ... دفع الحاجة ... الحاجة ...

لفظ

في الحاجة فالتعليل بالحاجة في الفقير من جهة لحكم النص وفي جواز غير تكبيرة الافتتاح اي غير لفظ النص وهو
قوله وربك فكبر فان المراد تعظيم الله وهو يحصل بأي لفظ كان نحو الله اجل واعظم وفي ازالة الخبث بغير الماء اي
غير النص وهو قوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وقلنا المراد التسوية بالكيل اي
لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية شرعا في قوله عليه السلام الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعوم
التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير فلا يرد عليه العلة والكثرة كما قال لا تقبل صلوة الا بالسكينة معناه
لا تقبل صلوة ما من شأنه ان تقبل بالسكينة الا بالسكينة فتقبل صلوة لا تقبل بالسكينة كالعلة والدعوى لان دخل كم
النهي وانما كان تغييرا لو كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حق مع وجهها صرف دفع الحاجة
وهو محتمل فلا ينافي جواز دفع القيمة اي انما كان التعليل في دفع القيمة تغييرا للنص لو كان الاصل وهو الشاة
مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الكل عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن يسقط حقه
وكل الواجب بالنص الا الى التعين لانه وعد ارزاق الفقراء لعلمه الاعلى للعد رزقهم ثم اوجب على الاغنياء مالا
مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد من الارزاق الحاصلة من ذلك المسمى لا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون
متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من جنس يكون
اذنا بالاستبدال فكذا هذا فثبت بما ذكرنا جواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لان يكون مصروفا للفقراء
فالحكم الاول ثبت بدلالة النص ولا الحكم الثاني الاستقراء ثم قوله في حسن من الاول الثابت ساه فقد علنا باد
فان الصدقة حقه وتجاهه حق لله لانه لاجل الحاجة فعلمنا انه لم يكن في الامر الاخص فان كانت عين الشاة صالحة
للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لان العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس بغير النص بل
يكون النوع الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون بغير النص بالنص مجتمعا مع التعليل بحكم آخر
ليس بغير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير مجامعا للتعليل لا به لكن بالتعليل وقد قال ايضا فصار
صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله تعالى ابتداء الذي يصير مصروفا الى الفقير بدوام من حكما شرعا

في الشاة مثلا بالقيمة وعدّ بناء على سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء ثم للفقير فالاسم
الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير في حال ابتداء ثم الفقير تقع لله وفي حال بقاء الفقير
نصير للفقير بقاء صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للفقير لان الفقير يصير مصروفا الا بدوام
بل يصح للفقير يتعلق بالصرف ابتداء الذي يتعلق بالوقوع والتعبير يتعلق بالصلاح وبدوام ثم يتعلق به
مصروفا وهذا حكما شرعا صحيحا صار هذا الحكم بمعنى الحكم الثاني المذكور في قوله ان الصدقة تقع في الابتداء
لله تعالى وفي البقاء مصروف للفقير باقر للصدقة ثبت في الابتداء حق الفقير ثم يلزم تغيير حكمه من غير لغو ذكر
الاصناف بعد المصارف فان قوله انما الصدقات للفقراء الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما
يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم ح دفع ملك شخص لا لشخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست
للتمليك لان الصدقات في الفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع لما عرف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع يبطل
الجمعية ويراد الجنس والقرآن في هذا الموضع لو اريد الجمع كان المراد جمعا مستغرقا فمعناه ان جميع الصدقات
لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا الا ليس في وسع احد ان يوقع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه لو اريد هذا يبطل مذهب الشافعي رح ولما لم يمكن الجمع لو كان المراد الجنس ...
بجنس الفقراء والمساكين غير ان يراد لا فرق فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد
لعد المصارف الكبير لتعظيم الله فاداء العبد ... اعلم ان بعض العلماء
فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث قال الله تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء ... هي الله
بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول على العلو والثاني على البطون فلا يكون اعلم
واجل بمعنى الكبرياء لكنا نقول قوله وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو يراد وربك قل الله اكبر لا يعقد
معناه ومعنى العظم اي اجل واعظم فانه تعظيم لله والفرق بين الكبرياء والعظمة لا يعتد لانه
ليس من شأن العبد اثبات ذلك المعنى له وشبهه وذكر لله بالتعظيم والاجلال واثبات الملك شرك

الحت القشر باليد والعود والقرص باطراف الاصابع كذا في المغرب

بين التكبير والتعظيم والاجلال على ان البعض حمله ابو يوسف على البعض اسما لو كان من
جنس له حروف وادا كان المقصود التعظيم فكل لفظ دل على التعظيم يكون في معنى الله اكبر وهو ما دام الفم راجع الى
ملا دفع الغم وانما ذكر هنا لانه في مسئلة التكبير مشترك وهو كونها في معنى المنصوص فلذلك جمعهما
في سلك واحد واستعمال الماء الماء المطلق الذي يجوز بكل ما يصلح له اعلم ان اذا اورد الاشكال على
قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور مثله ولا يلزم على الماء غير الماء ليس
بطهور وان اورد على قوله عم حتيه ثم اقرضيه ثم اغسليه بالماء وقوله والجواب ان الا استعمال الماء في الحس
متعلق بالمواد وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الا كالخبث
فان ازالته معقول ولا فرق ان ازاله امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان التحسس كل ما يتصل البدن ليس
الا ان طهر طهرا ولو بحركتها وعن كالحك جايز يزول الخبث لا الحدث فان الاول لانه ازالة الحدث
غير معقول وجب الرد كالتيمم فلهذا يأتي الجواب في فصل المناقضة **فصل** العلة قيل المعرف وشكل
بالعلامة اصطلحوا في توقف الحكم عالم الفقهي من المعرف الى ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية
كلها معرفات لانها ليست الحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا العلامة تدخل في تعريف العلة فلا يبقى الفرق بينها
لكن الفرق بان ان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام
مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلامة والعلة وقيل المؤثر ومعنى الحقيقة يلتبس
بوجوده اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بانها الحقيقة ليست مؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان
الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى القديم فان
ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم يعني انه مؤثر في الايجاب القديم بل في
الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالدلوك

يكون مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في
هذا بين العلل العقلية والشرعية وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بدون ما يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة كما
ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحراق فان الفعل العبد بغير حق علة لوجوب القصاص انه علة
وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى اجرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء يخلق الاحراق عقيب مماسة
النار لا انها مؤثرة بدون ما يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب خلق الاحراق
عقيب مماسة النار فان الموثر من يخلق الله تعالى عند ارباب السنة على ما عرف في علم الكلام الا ان العلل بالنسبة الينا في الاحكام
مضافة الى الاسباب حقيقة فانا مبتلون بالاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة
المقتول ميت باجله فمن ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فعدا سمي كونها مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم القصاص صيانة للنفوس وقوله
لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد
واجب على الله تعالى للعباد عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم من الباعث لا على سبيل الايجاب
فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص
القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الابتداء المعنى من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عن العباد
وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد مع ان الاصلح لا يكون واجبا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وما بعد
عن الحق قول من قال انها ليست معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق بهم واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر
التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله وما امروا الا ليعبدوا الله
وامثال ذلك كثيرة في القرآن فهي دالة على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا يلزم العبث فيجب ان يفعل لغرض
فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا فيكون ناقصا وقد قيل
عليه انما يكون مستكملا لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد

وعدمه اي استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضاً له وداعياً الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم
يستويا بالنسبة اليه يكون فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نم انه ان استويا بالنسبة اليه لم يكن
غرضاً وداعياً ويلزم الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان يكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحاً وكون الفعل بهذا يسمى
مناسبة اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد وتدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً
وقد قال القاضي ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي
فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس في تهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وكشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل
فالحكم والحكمة المصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب
القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار او لا يحتاج اليها كالتزويج الصغير
فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون الولي تحت الكفؤ وهذه المصلحة ليست لكنها
في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفؤ لا الى بدل ولا انها لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات
فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي والحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم لو تأمل يظهر خلافه
كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعاً من صحة الصلاة
وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر لخفائها وعدم انضباطها بل يعتبر الجنس فصار الحكم لها وظاهر
منضبط يدور معها اي يدور الوصف مع الحكمة او يعلق وجوداً اي وجوده الحكمة عند وجود الوصف الا لوانه الحكم
في الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع
الضرر وذلك انما يتحقق بصون وجه الضرر ودفع الضرر لا يتحقق الا ان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود
في السفر فرتب الرخص على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب وهذا الى الاول لا الى الثاني
التفكر التعليل عند البعض لا بد لذلك فالاعم ان ليست لانها من الطوائف الطوائف علة الحكم فتعليله ام
عدم هي

ود ان هذا النص معلل وان علم ان انتفائها معلل بالطواف لان النص موجب بنفسه لا بالعلة ولان التعليل
بكل الاوصاف ... وبالبعض محتمل وعند البعض هو معلل بكل وصف الا بمانع لان كل وصف صالح لذا الى التعليل
والنص مظهر للحكم والعلة داعية جواب عن ان النص موجب للحكم بنفسه لا العلة اي النص موجب للحكم بنفسه
اي مظهر للحكم بنفسه لا داع ثم الا الى ان الحكم هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص
موجب بنفسه اي نعم النص موجب للحكم بنفسه في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن نقول
انا نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معلل لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدد ونقيضها
فاجر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وهو باطل ومع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا
النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره حديث الربوا الا ... في هذا سبب يوجب التعيين
في كل من باب الربوا فضلا لانه لا يشترط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فان عم نهى عن بيع الكالئ بالكالئ
بشرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعدياً حتى لا يجوز
بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا
في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل ايضا لانه اشبه به لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود
في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها لان الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه شبهة
الفضل فانه لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون النص معللا في الجملة في
غاية الصعوبة لان التعليل يتوقف على تعليل اخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان
لم يتوقف عليه ان بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نشترط في العلة الاثرة وهو ان
يثبت بالنص او بالاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه كما سيأتي
الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه لما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة الا انا نجوز ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للذهب في الصرف

عندنا فان الدرش النقد حلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا فصح تحت الركوة في الحلي والتبر وا عمله
وعارضنا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا وجليا وحفنة على
ما يأتي واشار الى ان جنس كمعارضتهم في المسح راسا ركن فيسن تثليثه كالغسل ثم ... ومنع عارضه حكما كمنعهم
اراتب لو كان على البكر دين كاستقصاء فهو الحق عن الاب على اجبار ... عن الصادر على الاثر العلة
كونها دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وهو لسان الادراز فهو كل تعلق عنه فطلق ... الموالي
وهذا حكم شرعي واما قال مطلق وينبلو احترازا عن الدرا المعتمد كمعارك ان ست في هذا المرض حاز وتركه
كالقتل والحنث ... وهذا اطار ومنعوصه ... كاياتي ... ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي يجوز جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي قاصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما
لوعدم النحو من لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة لانها اذا كانت منصوصة يجوز عليتها اتفاقا لكن
الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى اولا واما يجوز التعليل للاعتبار لو ليس للعبد بان ان الاحكام
الله وما قال ابو الرماني التعليل لا يجوز عندنا اي الاعتبار وفائدته لو تصير الحكم اقرب الى القبول ليس
الى الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان محل التعدية موقوف على التعليل فيتوقف عليها دور قلنا يتوقف على
بان الوصف حاصل في الفرع ان التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير
مورد النص ثم اعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستعدوا ادعيا في جميع ما توقفا منهم انه لحق
ان يذكروا اولا ان استنباط العلة ان العلة في الاصل ماهي فان حصل علة الظن بالعلة فان كانت متعدية عن الاصل
اي حاصلة في غير صورة الاصل بعدي الحكم والا ففي مورد النص او مورد الاجماع يقتصر الحكم لما يتوقف التعليل على
التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا يصح ... المشابهة على شرط التاثير عندنا اي
حسبة بعد وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه
فالا كان الوصف متعديا على مورد النص حاصلا في صورة اخرى لا يحصل علية الظن بالعلة اصلا للتوقع العلة

اوجبنا لانا لم نوجد في صورة اخرى لم يدران الشارع اعتبره اولا وعند الشافعي لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الظن
على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه لو كان الوصف مقتصرا على مورد النص او للاجماع
يمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من معنى الخلاف اولى من جعله التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحيح عنده ومن الخلاف انه لو وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على
ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية
الوصف القاصر لانها مجرد وهم لا علة ظن فلا يعارض غلبة الظن بعلية المتعدي المؤثر كما لو توهم ان لخصوصية الاصل
اثرا في الحكم فهذا الوهم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هنا الا لو كان الوصف القاصر ثبت
عليته بالنص كما ثبت الحكم ... ويكون مانعا من علية الوصف الاخر فان قيل تعليلكم بالثمنية
للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل عندكم لا زكوة في الحلي ... وقد
جعلتم هذه المسئلة على التاثير قلنا مع قولنا الثمنية للزكوة في المضروب نقول كون الذهب والفضة خلقا ثمنا دليل
على ان الحاجة الاصلية ... لعلة منانا من المال النامي في ماثر المال الثاني وجوب
الزكوة عرف شرعا ... كون الثمنية علة للزكوة ... كون المال ناميا فيكون علة متعدية باعتبار الشارع
اعرضنا حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية ... ولا يجوز التعليل لعلة اصلية وجوبها في الفرع
اوفي الاصل كعلة في الاخ ... التكفير باعتاقه فلا يعتق لو املكه كان في الم ... ان ارادوا عتقه لو املكه يعيد
الاخ هذا الوصف عن موجبه في ابن العم وان ارادوا اعتاقه بعد ما ملكه فلا ... وكذا الاخ وكقولهم ان تزوج زينب
فكذا التعليق فلا يصح بلا نكاح ... التي اتزوجها طالق لا مانع وجود في الاصل او يثبت الحكم في الاصل
مع الاحكام الباطل كقولهم في حل الحر بالعبد عند فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته
ولو وارثا غير سيده فمقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا ... ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله
مكاتب فلا يجوز التكفير باعتاقه كما لو ادى بعض بدل الكتابة فيقول لو ادى بعض البدل عوض ما نع التكفير

العلة بايجود اولا النص لا حرجا كقوله تعالى كيلا يكون دولة وقوله تعالى فصار الى دولة بينهم فهذا او لونه باء
يكون من لهذا او مثل لذلك وقوله لذلك لو لا النص وحمله بوضعها رحمة من الله وغيرها من الفاظ التعليل او
ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله لا تقربوه
طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء يستعمل في القوي للتعليل فصار كاللام
فمساه لا يكثر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او
يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها
من الطوافين والطوافات الحق ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت في الجملة تكون للتعليل الاولى بالثانية كقوله وما
ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون ان في مثل هذا الكلام للتعليل او
يكون تقديره لان والحذف غير الامانة وتجارات لو كان على ايجاب الحكم لا تفريق في الحكم بين شيئين بحيث وصف
مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحيث وصف الفروسية وضدها — مع ذكرهما
فهو لم يع ذكر ما بطريق الحكم باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيهم الحكمان فيرجع اليهما — اما انه جمع
او يرجع الى ذكر الشيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او الشيئين نحو القاتل لا يرث فانه خص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث لسعر بان علة المنع القتل او يعرف بينهما بطريق الاستثناء نحو الا
ان يعفون قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون
فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فاذا اختلف
الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين يكون علة لجواز البيع واعلم ان في هذه المواضع التي لم
العلة انما قال ان لم العلة لان العلة في بعض هذه الصور غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه ان نسب الحكم
لا الموافقة لكن يمكن ان يكون العلة سببا على المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض هذه العلل لا يمكن
هنا القيام نحو السارق والسارقة لان السرقة كانت علة مكلفا وجدت ينبغي القطع نصا لا قياسا وكذا

ما استخرجه صح

في زنى ماعز ونحو ايضاً النص يدل على ان ترتب الحكم على ذلك الفعل في واقعت امرأتي ونحو الاعلى كونها مناطا
فانه يمكن ان يكون هتك حرمة الصوم وانما الفاء ونحو سببا لا ما لانه على العلة وما ثبتها الاجماع كاجماعهم على ان
الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وما ثبتها المناسبة وشرطها الملاءمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية وابطلتها
ان المراد ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه
متضمناً للمصلحة فان المرسل هذا المرسل لا يقبل اتفاقاً كلية هذا الشأن لكن كونه متضمناً للمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان
القياس اقوى الاستدلال به يتعلق بعمله ويكفي الجنس البعيد هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لانه يكون
العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة الهرة بالطواف في قوله انها من الطوافين فان العلة في اصل الصغر من العجز في الاخرى
الطوف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدهما الصغر في الولاية وفي
الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع
اعتبر الضرورة في اسقاط حكم يندفع به الضرورة في الرخص وكما يقال في قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة فيه تدعو الى كثيره
والشرع اعتبر جنس هذا الحكم مع الجماع وكذا اقام حد الشرب على حد القذف فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي
مقام المدعو اليه في الخلوة وقد قال علي رضي الله عنه في حد الشرب انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين
ثمانون فاذا وجد الملائمة يصح العمل ولا يجب عندنا الا بعد ان كانت مؤثرة فالملائمة كاهلية الشهادة والاثر كالعدالة
وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه
وعند البعض بمجرد كونه مخيلاً اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم ويسمى هذا بالمصالح المرسلة اي الاوصاف
لو عال — التي لم يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ونقل عند الغزالي اي يعمل بالمصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل
نوع لا يعمل اتفاقاً وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمناً لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يعمل عند الغزالي
وهو ان الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصالح ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار
باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اي لم يشهد الشرع

اباحة قتل المسلم بغير جرم لكن وجدا اعتبار الفروق في الوصف في استباحة المحرمات واعلم انه قيدا المصلحة
بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين و
قتلوهم ولو رمينا الترس لخلصت اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وحياة نفوس
عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وقطعية لا ظنية لحصول المصلحة في رمي الترس فان الترس مظنة
الشر وتكون كلية لكون الخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الفروق ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم
لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لو استلهم ان تركناهم رمي الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما لو كانت
جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض في البحر نجا الباقون لا تكون المصلحة كلية لان على تقدير ترك
الطرح لا يهلك الا جماعة محصورون في السفينة لو تركنا الرمي لقتلوا كافة المسلمين الاسارى والمناسب الغريب عندنا الذي
لم يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم او جنسه بالمراد ما جنس
منها الجنس القريب كما سكن في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكتعليم اداءت لو تمضمض في الحدث هذا
نظير اعتبار الجنس في النوع فان المضمضة هو عدم دخول شيء اعتبر … عدم فساد العادة وكقياس الولاية على اليتيم الصغير
على البكر الصغير بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس لنوعه اعتبار في جنس … لثبوتها في المال على الثيب
الصغير وكطهارة سور الهرة نظير الجنس في الجنس فان جنس الضرورة اعتبر في جنس … وقد يتركب بعض الاربعة مع
بعض فالحجر كالصغر مثلا فان نوعه اعتبر في جنس الولاية وجنسه اعتبر في جنسها فان جنس العجز والولاية ثابتة
على العاجز كالمجنون مثلا ورتب عليه البواقي والمركب بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة
واربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلاث ثم من اثنين
ثم ما لا يكون مركبا وقد يسمى البعض اول الاربعة غريبا والثلاثة ملائما ثم لا بد من ان يكون له اصل معين
توجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي شهادة الاصل اعم من
اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف

او جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن
لا يلزم انه كلما وجد اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه
في نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من
اخرى الاربعة وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجد معا فالتعليل بما له
شهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا وان وجد شهادة الاصل دون
التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون الا مع شهادة
الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى الاربعة لو وجد مع شهادة
الاصل يكون قياسا اتفاقا ولو وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا
لكنه مقبول اتفاقا واما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل فلو وجد بدون الاولين لا اعم من كل منهما
مطلقا وقد يوجد بدون اخرى الاربعة لا اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا يعمل عندنا
ويسمى غريبا الحاصل ان الوصف الذي يوجد في صور يوجد فيها نوع الحكم ان علم انه يسمى غريبا والغريب نوعان
احدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي لم يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا واما اعتبرنا التاثير لانه اي
القياس امر شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره الشرع
او اعتبر جنسه كالتعليل المنقول ليس الا مؤثر كعلة عدم انتقاض الطهارة في دم الاستحاضة انه دم عرق
انفجر فلا يبعد الدم في العرق وهو النجاسة ما نهي في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما
فيكون له تاثير في التخفيف في حق اداءت لو تمضمض … الحدث وغيرها مما عليه الرسول عليه السلام والصحابة
وعلى هذا قلنا مسح … لا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لم يسن غسله ولا كذا
ركن فيسن تثليثه كسائر الاركان غير معقول وكذا اجعلنا الصغر علة الولاية بخلاف البكارة وايضا

وقد علمت انه لا اثر للنص في عدم العصر

قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين في الودايع والمغصوب فان نوى الوديعة المغصوب واجب عليه ولا يجب عليه تعيينه والا كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان نواها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي الصلاة فانه لو نوى في غير رمضان صح ثم مطلقا يصرف الى النفل لتعينه فاما في رمضان ثم كالنفل في غيره ويعض العلماء اجمعوا بالتيمم على ان العليم في القياس وهو ان يقول العلة لا هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يعتبر والا كان حاصرا فان ثبت عدم علية الغير عن هذه الاسباب التي ردد فيها بالاجماع مثلا فاما قلنا مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بعد الاجماع على ان علة الولاية لا الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وهو تنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلته انما لم يعرضوا له لانه كان على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص او الى الاجماع او الكتابة وبالدوران وهو باطل عندنا فعند بعضهم بان وجد الحكم في كل صورة وجد الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص الخالي اي حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له يعني ان المراد لو قام اي الفعل وهو متوضئ لا يجب الوضوء ولو قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فاينما وجد وجد وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب كلما وجد القيام وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب الا عند القائلين بالمفهوم فقط ولا عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين لا حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه لو وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت ولا حال وجود الحدث فلانه يقتضي انه لو لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء الا عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم هو مدلول النص ولا عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان ثابتا على العدم الاصلي

لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم ان هذا علة الحدث لانه لولا ذلك لانتفى الحكم عن النص اصلا وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند شغله بغير الغضب لنا ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى شيء يعقل قلنا نعم في حق الله تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان القتل من افعاله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة وفي الشرط لا القياس اي لا شرط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها الا عند القائلين بتخصيصها فذلك الوصف مع عدم المانع عندي لانه اعلم ان التخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلة الا عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية ولا عندي لانه يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء العلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس واما هو فمسلم في آية الوضوء لانه علق الحدث بالنص المذكور الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان النبي لو قام من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان المذكور سطرا دل على قيام النجاسة فاكتفى به اي في الآية يعني في ايجاب الوضوء دلالة النص الا على وجود الحدث واما في التيمم التصريح اي يوجد الحدث فيه هو قوله او جاء احد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا واما فيه ايماء اي في النص اشارة الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ايجابا للطاهر الا ان عند الحدث واجب لان الغسل فانه سنة لكل صلاة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب لا يحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذكر ان النص قائم في الحالين ولا حكم له ممنوع لا حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر المعنى ولا حال عدم الوصف فهو غير مذكور في النص عندنا لا دلالة للنص على عدم

الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لانه شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين
المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان العصاة لا تحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين
المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا تكون بالنص حجة دالا على عدم الحكم عند عدم
الوصف فيبطل قوله ان النص دال في الى النفي ولا حكم له **فصل** لا يجوز التعليل لاثبات العلة كاحداث
تعرف موجب للحكم اي لا يجوز بالقياس احداث تعرف يكون علة لثبوت الحكم وهو لنا الجنس بانفراده
يحرم النسا بالنص وهو نهي عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء
وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نهى النبي عم عن
الربوا والريبة والريبة الشك المراد بالريبة ههنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان بالجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة وكون الاطعم والاثمن موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا الحكم
في القتل بالمثقل عندهما اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفها بالجزاء لا يجوز
التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا
نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او محللين نظير اثبات صفة الشرط ولا اثبات الحكم او صفته كصوم بعض اليوم نظير
اثبات الحكم وكصلوة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان هذا نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء الا اذا كان له اصل
[في التعليل لا اثبات العلة]
صحيح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي فانه قال اي الشافعي اشتراط التقابض عند الشافعي
اصلا وهو الصرف ولجواز ان يرد بأجلا اي لجواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع
فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعي وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل وهو الصرف في
وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا لتعديته اما قالوا
انما قلت هذا لانه علقت هذه المصارع اصول فخر الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس لا يجري
في هذه الاسباب اصلا فهذا لا يصح وقد قال في اول الباب وانما انكر ما هل العلم اذا لم يوجد ذكره في الشريعة

اصل صحيح بعلته فاما اذا وجدنا فلا باس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان
لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه ان يقول لا يصح القياس
الا اذا كان له اصل وهذا امر معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
والحق في اثبات العلة انه اذا ثبت ان علتها المعنى الموجب للتعليل فكل شيء يوجد فيه المعنى يحكم بعليته لكن
هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك يكون هذا تعليلا
بالمرسل وهذا هو المختلف فيه **فصل** القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس
الخفي فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكره المتن لكن الغالب كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفي وهو دليل
يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تعريف الاستحسان وبعض الناس يحتجون اي يعرفونه و
يعرفونه بالصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس
الجلي وهو حجة عندنا لان هو به بالادلة التي هي حجة اجماعا ضرورة وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض
الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا اسم التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا
من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به لو
كان اقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان او
بالاجماع كالاستصناع او بالضرورة كطهارة الحياض والآبار او بالقياس الخفي وذكروا انه اي القياس
الخفي قسمان الاول ما قوي اثره اي باطنه وان كان ظاهره فاسدا وجه فساده انه لو نظرنا اليه بادي النظر
نرى فيه خفاء لو تؤمل حق التامل علم انه باطن والقياس اي القياس الجلي قسمان ما ضعف اثره وما ظهر
فساده وخفي صحته فالاول وكل منهما راجح على الاول هذا اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح
على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي فلو

وكونا الاستحسان نوعه القياس الخفي فلا نسي هذا الاصطلاح لان العبرة بقوة الاثر لا للظهور والخفا
هذا عطف على ذلك اى القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان
وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تتادى بالركوع قياسا لانه قد جعل الركوع مقام السجود في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان
الشرع امر بالسجود فلا يتادى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان
السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمستكبرين واعلم انهم جعلوا المسلم
كون السجود يتادى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا ادري خصوصية الاول
بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذرعان المسلم فيه فالقياس
يتحالفان لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في
اصل المبيع بل في وصفه فهذا لا يوجب التحالف لكنا عملنا بالصحة الباطنة بالقياس وهي ان الاختلاف في
الوصف يشابه الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذرعان المسلم
فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المسمى بعقد السلم فيوجب التحالف
كما في المبيع هذا القياس جلي يسبق اليه الافهام ثم لو نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل
والوزن ولو كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول
فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان
في هذين القسمين بل على انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت

وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر لا في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان
لا اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح ولا اذا كانا قويين فالقياس يرجح بظهوره ولا
اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس بظهوره ولهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان يرجح
على القياس في صورة من الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد
الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه يرد في جميع الاجزاء فالاول من الاستحسان اي صحيح
الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخويهما من القياس
ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن لو تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان
التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من هذين من
القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر
فاسد الباطن من القياس فالاسكل فما ظهر فساده بادي النظر لكن لو تؤمل تبين صحته اقوى مما كان على العكس
سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد
النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح
الباطن قياسا كذلك فالقياس راجح في الصورتين وانما قلنا ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان
على هذين القسمين الا اذا كان الاستحسان على حكم كان القياس على خلاف ذلك الحكم لان القياس لا يكون صحيحا
في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف يلزم ان يوجد ذلك
الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه الصفة
لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا الا اذا امكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم

وثانيهما وهو ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه

بالمعنى المذكور ثم نوجد هنا ذلك الوصف في الفرع لانه لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالمتنافيين وهذا محال على
الشارع تعالى وتقدس فعلم ان التعارض فيما بين صحيحين في الواقع ممتنع واما مع التعارض لجهلنا بالصحيح
والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن
وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وهذا ذكروا من
حيث العقل والصنعة وهذا التحقيق داخل في هذا الفصل ايضا لانه لا يجب ان لا يكون صحيح الظاهر او فاسد
الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه لا اثر له حتى التامل يتبين صحته او يتبين فساده ولو كان القسمة
منحصرة في هذه الاقسام نقول الاثر او ضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا وقد استحسن بالقياس الخفي لا بالنص
بعد تطيل ترك الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع التخالف على المشتري فقط قياسا لا ان الانكار عليهما قياسا اخفيا لان البايع
منكر تسليم المبيع اي انما يحلف البايع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبضها هو من في زعم المشتري وانما يحلف المشتري
لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا تعرض في المتن فتعدى الى الوارثين اي لو اختلف ورثة البايع
والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالفا الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلفا في وجود المستاجر في مقدار
الاجر قبل استيفاء المنفعة تحالفا ولا بعد القبض فثبوته بنظاعم لو اختلف المتبايعان والسلعة قائمة
تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة ولا استحسان ليس تخصيص العلة على ما ظن بعض
الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لانا لو خصصنا العلة ان نترك القياس بدليل
اقوى لا يكون تخصيصا فصل في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة
منع النقض وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول
منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض منقوض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك
بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد منقوض بالمدبر
اي لو كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب في غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان

المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك المغصوب بان
يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدلا للعين بل بدل اليد الفائتة فان ضمان المدبر
ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة
علة لاجله وهو بالشطر العلة كالثابت بدلالة النص بالشطر المذكور نحو مسح فلا يسن التثليث
كمسح الخف منقوض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول
ولاجله اي ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن فيه التثليث لانه لو كان التطهير المعقول فلا
معنى للتثليث في المسح كما في التيمم وهذا في الاستنجاء الذي هو لازالة النجاسة الحقيقية ومعقول فيه تحليف
الحكم عن العلة في صورة النقض ودفع كما ذكروا الامثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة ينقض بحمل الصائل بعض
بالمستفاد والمدبر فمال الباغي فاجاب الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به
وفي الثالث بان الانتقال من حل الاتلاف ما في العصمة مال الباغي بل انما انتفت البغي او تولد مانع اخر الاسلام
لا يقع بالحكم فهذا مثل احد خروج النجاسة علة للانتقاض منقوض بالمستحاضة خروج النجاسة موجود فيها
بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فهو منقوض بالمدبر فاجاب الاسلام
في النقوض بانه انما تخلف الحكم في الصورتين لمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كما في حال المخمصة فانه
ان اكل مال الغير في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيقض بحمل الصائل فهو منقوض بمال الباغي او العادل
اذا اتلفه الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بان الانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة مال الباغي بل ان عصمة مال الباغي لم يبق
بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الحمل الصائل وجوب الضمان او

بان العصمة لا يكون من الصور نظراً للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المطلق لا يقتضي
حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلم العصمة فمتى لا يرتفع الا بعارض
وليس المنازع هو الجابر الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد اثبت المعكس على
المحصر ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة الجابر الصائل فيجب الضمان وهو نقض بمال
الباغي لان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي
ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع
العصمة في صورة النقض شي آخر وهو البغي قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المطلق لو
ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة مثلا وليس في المتنازع فيه الا عارض واحد واثبت
بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما في المحصر فهو نقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع
شي آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شي آخر ويمكن ان يتكلف في ان يجري في المسألة نظر الدفع
بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصمة فهذا الحكم ثابت في الجابر الصائل فيما قال
المعترض فهو نقض بمال الباغي اذ حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت
فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة
منتفية في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد البعض
في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة
العصمة ليوجد حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلا حاجة الى السادات في الامثلة
الثلاثة او يقال مثالا آخر في المتن بقوله واما اورد الدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلاة مع
خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيحب في غير السبيلين فهو نقض بالتيمم اي في صورة عدم القدرة
على الماء لوجود القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمتنع عدم

وجوب الوضوء منه لكن التيمم خلف عنه معناه ان الانام على وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء
واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض كما خارج نجس فيكون حدثا كالخارج فيقول الغرض التسوية بين
السبيلين وغيرهما في انه حدث لكن الاولى التمسك بغير عموم فكذا هذا لا يعلم انه اذا اعتبر الدفع في دفع
النقض بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يكون نقض
اصحابنا يقولون ان العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل
انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا اما لهم في جواز التخصيص
على الادلة القطعية كالعام والثابت بالاستحسانات عطف على قوله القياس على الادلة القطعية فانه مخصوص عن
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع كما في العلل العقلية فذكروا جملة ما يوجب عدم الحكم
خمسة ذكر القاضي في تخصيص العلة ان الموانع خمسة لكن عدلت عن هذه العبارة لانه يأتي مانع من انعقاد العلة
كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من تمامها كما لو احال بين فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء
الحكم كما لو اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل الجرح واستد حتى صار طبعا
له وامن وكخيار العيب فالتخصيص يشمل الاولين والثالث الاخير لان التخصيص ان يوجد العلة ويتخلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من القسمين الخمس ليس كذلك لان العلة لم
توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا
لم يقل ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق من الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد
السبب وهو البيع والخيار داخل في الحكم وهو الملك على ما عرف فيحصل منه المبالغة ان الخيار يمنع العروق
فدخوله على الحكم اسهل من دخوله على السبب لانه لا دخول له في السبب يوجب الدخول على السبب والحكم
فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك تاما ولا خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم
وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فانه حصل السبب

فيكون انتقاد الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة [illegible]

والا كان التوقف اى اذا كان حكم الاصل التوقف فى الفرع الا ادعيتم البطلان لا يكون
الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العقد يحتمل الفسخ وكذا فى العقد فاذا ادعى
مضمونا فيوجب المال كالخطار فنقول ليس كالخطار لانه لا قدرة على المال اى فى الخطار على
المثل لان المال جزاء كالمهر فلا يجب مع فساد الجناية وهو الخطار فان اورد على هذا الوجه ربما لا
الجدلى فيورد على سبيل الممانعة فيوجهه هكذا اى يوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان حكم الاصل
وهو الخطار شرع المال حلفا عن العوض وفى الفرع مزاحمة اياه فيجب المال شرع خلفا عن
العقود لان حكم الاصل وجوب العوض وكل لم يجب لا قلنا يوجب خلفه وفى الفرع وهو العقد الحكم
الشافعى له مزاحمة المال العقود فلا يكون الحكمان متماثلين ونظير المانعة هى لاى نفس الحجة لاحتمال ان لا
يكون متمسكا بالاصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هذا بل غيره
كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد ولا فى وجودها فى الاصل او فى الفرع كما مر ولا فى شروط التعليل و
اوصاف العلة لكونها موثرة ومنه المعارضة واعلم ان المعترض له ان يبطل دليل المعلل ويسمى
مناقضة او سيله لكن يقيم الدليل على نقيض مدلوله ويسمى معارضة وبحثه فى الحكم والثانية فى المقدمة فقوله
واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل
فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ما ذكر
لا يصلح دليلا لانه طرد محض من غير تأثير لكونه ما عرفت فى المانعة ولو لا يسلم دليله فيقول ما ذكرت
من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندى ما ينفى ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفى مدلوله
سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى معارضة
فى المقدمة كما لو اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم الوصف الفلانى فللمعترض ان لا ينقض دليله
بل يقيم دليلا اخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة فى المقدمة شرع فى تقسيم المعارضة

والحكم بتمامه لتمام الرضى لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فيكون له الخيار
فعلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب فى خيار العيب يمكن المشترى من رد المعقود لانه تفريق الصفقة
وهو بعد التمام جائز ... وفى خيار الرؤية لا يمكن لانه تفريق قبل التمام وهذا لا يجوز والتخصيص
فى الالفاظ مجاز فيختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة ولان العلة
فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العقلاء على وجوب التعليل لولا علم وجود العلة فى الفرع
من غير تقييد بعدم المانع مع ان التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فيكون
ركنها او شرطها اى عدم المانع لا ركن العلة او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد
يكون لزيادة وصف كالبيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس عدم
الخروج علة لانتقاض وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
ولا شك انه يترتب ما ثبت شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه ... وما له فساد وضعه
علم علة ثابتة شرعا وسياتى مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة
اخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا نزاع جدلى ولانه لو اثبت عليته
المشترك لا يضره الفارق لكن له ان ينفى الفرع ما يعارضه وكل كلام صحيح فى الاصل اذا اورد على سبيل
الفرق لا يقبل ينبغى ان يورد على سبيل المنع حتى يقبل هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام
يكون فى نفسه صحيحا اى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه
فيجب ان يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلى ان يرده كقول الشافعى فى اعتاق الراهن
تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيهه
هذا الكلام فينبغى ان يورد على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا
بيع الراهن فان اراد ان الحكم هو البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع الراهن التوقف

في الحكم فقال لا الاولى فاما ما لبدل المعلل فان كان بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها مناقضة
فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء
بالشروع اي تعيين الصوم رمضان قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين بالشروع
بتعيين العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الا
كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض فعكس كقوله هذه عبادة لا يمضي
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع فانها اذا فسدت يجب المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت
لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان
علة لعدم الوجوب بالنذر ايضا كالوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم الا
النذر والشروع وهذا اي الحكم والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه جاء بحكم آخر وحكم
مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى
لانه في العكس اشتغل بالبسط بمجمل وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء لان الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يتعين المراد انهما واثبات الحكم المبين
اقوى من اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله فلانه
يختلف المعنى في الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود ولا بد لهذا من عطف
على قوله فاما ما لبدل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان تثبت نقيض حكم المعلل بعينه او بتغير او حكما
يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه
كمسح الخف هذا اي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة اقوى الوجوه وهذا المسح ركن نظير الوجه

الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية
الاخ كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن لما انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع
اي بعدم القائل بالفصل فان كل من منع الاجبار بولاية الاخ ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها
فهذا نظير الوجه الثالث من المعارضة وكالتي نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو احق
بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فقال الثاني صاحب فراش فاسد يستحق النسب كمن تزوج بغير
شهود فولدت في المعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني لكن يلزم من ثبوته
من الثاني نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح فهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا ولا الثانية فيها ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل العلة معلولا
والمعلول علة وهو قلب ايضا وانما يتم هذا لو كان العلة حكما لا وصفا لانه لو كان وصفا لا يمكن
جعله معلولا والحكم علة كقوله الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلم لان الجلد المائة غاية
حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب البكر غاية وجب الثيب غاية ايضا فان النعمة كلما كانت اكثر فالجناية
عليها تكون افحش فلا تكون اغلظ فاذا وجب البكر المائة يجب الثيب اكثر من ذلك وليس ذلك الا
الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا
في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد
البكر علة لرجم الثيب فنقول لا بل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاوليين
لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي القلب بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الاخر لثبوت المساواة بينهما كما يلزم بالنذر يلزم بالشروع لانهما
قربة كالحج يعني الصلاة والصوم يلزم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم الشروع للتساوي بينهما لا ان الشروع اولى

لا ترى انما وجب ما هو سبب القربة وهو النذر فلا يجب غاية ما هو القربة اولى وكون الثيب الصغير يولى عليها

في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا

انا نولي على البكر في مالها لا انه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة في النفس والمال والبكر والثيب

فيها سواء اي لا نقول بل الولاية في المال علة في الولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة

فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الاخرى لاجل التساوي في واحد ومثل المساواة ... في

المسئلتين الاوليين على ما ذكروا ومما مثلوا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فان لو لم يبتني انه

يمكن لنا في مسئلة التزوج في النفس وفي الثيب الصغير المختلف عن الغلب ولا يمكن للشافعي هذا في مسئلة الرجم

والقراءة لان في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في انفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولكن وطئها

حيث شرط لاحدهما ما لا شرط للاخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما في

مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقط في الشفع الثاني وايضا

الجهر ساقط فيه فنقول على ما ذكروا انا لم نقل ... فان قام الدليل على كون علته ما ابديه المعلل

فمقبول وان اقام على علته شيء اخر فان كانت ... فلا تعدد عندنا وكذا ان كانت متعددة لكن مجمع عليه

كما يعارضنا بان العلة الطعم ... الا انهما ... حكم في الجنس ... العلة

العلة ومي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعددت الى ... مختلفة فيقبل عند اهل النظر للاجماع

على ان العلة احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الاخر لا عند الفقهاء لان لبعض احدهما تأثير في فساد

الاخر **فصل** في دفع العلل الطردية لا عند ... العلل لا علة سوى ... وهي المعتبرة عندنا

ولا علة تثبت عليها بالدوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست عندنا ... علة

طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهو اربعة الاول

القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى ان يجعل

التعليل الى ...

العلة مضطرا الى القول بعين موضع الخلاف ولا يمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف لعوله

المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ليس عندنا ان الفرض البعض يعول قوله

بمسح الربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره فاليس تكراره فنمنع ذلك في غسل

بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل

الا بالتكرار وهنا المحل متسع اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على التكرار

ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني ما يصح

فالحاصل ان نقول ان الاتمام بالتثليث جعل ثلثا اشار الى الفرض فنحن قائلون به لكن الاستيعاب تثليث وزيادة وان

الاتمام بالتثليث التكرار بثلث مرات نمنع هذا في الاجزاء الا ان الركنية توجب تكرارا بل الركنية توجب الاكمال

كما في اركان الصلاة فالاعتراض على تقدير انه يريد بالتثليث جعله ثلثا اشار الى الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير

التعدد وهو انه يريد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقولهم صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه

لكن الاطلاق تعيين وكقولهم المرافق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكن غاية للاسقاط

فلا يدخل تحته وكذا المانعة ومي لا ... العقيد اي منع الوصف الذي يدعي المعلل علته كقولهم في مسئلة الاكل والشرب

عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاح

بالتفاحتين ان بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اردت المجازفة بالوصف او بالذات

الاجزاء فهي جائز بجواز الجيد بالرديء متفاوت ... على جواز المجازفة بالوصف وللجواز عند تفاوت الاجزاء مثل ...

على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اردت المجازفة بحسب المعيار فخصصها بما يدخل تحته اي ... والحكم

عطف على قوله ومي في الوصف كما في هذا المثال ان ادعيت حرمة مثبتة بالمساواة لانا سلمنا في الفرع وان ادعيت

عن ... لانا في الصبرة فعوله ... المسئلة اشارة الى مسئلة التفاحة بالتفاحتين فالمانعة في الحكم ان يمنع

ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع ... فلا نسلم اشكالها في الفرع اشارة الى هذا ونمنع

ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وهذا لازم في الصباغ شان للتي هذا ا
وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فيقول اهذا التعيين فلازم في الاصل او قبله
فلازم في الفرع الى ان لا يقيم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلازم هذا في القضاء
ولم لا يقيم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا يرد هذا في المتنازع للتعيين النية قبل
صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم المتنازع
موقوفا على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه لا يكون صحة صوم رمضان مبتنيه وهذا ابطل والثاني في
صلاح الوصف للحكم فان الطرد ليس عندنا كما مر ولا في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق
على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا يسلم العلة في الاصل هذا اي لا يسلم ان علة عدم عتق ابن العم عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمة وكقوله لا ينعقد النكاح بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس بمال كالحدود فلا يسلم العلة في الحد
عدم المالية ولو سلم فهو موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم ذلك العلة لا يوجب عدم الحكم
فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وهذا مرتب بعد وفق المناقضة لم يمكن الاحتراز
عنها بتغير الكلام الا بما هو مبطل العلة اصلا فان المعلل لو اشتغل بالعلة الطردية يرد عليها مناقضة فربما
يغير الكلام ويجعل علته نوع يندفع المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قولنا الوضوء والتيمم طهارتان
لا فساد الوضع فانه يبطل العلة بالكلية لانا ان سلم وضع الكلام كتعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد
الزوجين اي احد الزوجين الذميين لو اسلم قبل الدخول فعند الشافعي تبين في الحال وبعد الدخول بعد
ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان اسلم فهي له فان
ابى تفرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعد ولا يتأبد النكاح مع ارتداد احدهما اي لو
ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فقد جعل

الردة علة لابقاء النكاح مع انه قاطع للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او
بعد ثم في الميتة يقيم الدليل على ان العلة معروف بفساد الوضع بنقضه فان الاسلام لا يصلح قاطعا للعصمة
والردة لا تصلح عفوا وكقوله في التزوج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا
المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله في الطعوم انه ذو خطر فيشترط لتملكه
شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه شرط له الشهود فهذا ما كان الحاجة اليه اكثر جعل الله
اوسع الرابع المناقضة وهي تلجي اهل الطرد الى القول بكمال الوضوء والتيمم طهارتان فكيف يفترقان
في النية فننقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول ثم
اي الوضوء تطهير حكمي مع ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقية [illegible] بلها
الماء كازالة الحقيقة [illegible] غير معقول الحدث [illegible] الى النجاسة [illegible] احالة في حصول شرائط الصلاة
لا في فصل المناقضة لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فيكون التطهير [illegible] يحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو [illegible] اي لا يحتاج الى النية في [illegible] الوضوء قربة والعاقل [illegible] عنها
اي عن [illegible] الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلوة بل يحتاج لكون الوضوء طهارة ولا [illegible] فلحق با
التيمم اجواب على سؤال مقدر وهو ان قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية فمسح الرأس
تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس تطهير ملحق بالغسل وظيفة الرأس
كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل
غسل الاعضاء الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما تنجس
البدن بما اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واوجب الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لا حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا

لغسل

للمرح وبين الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول
فلا يكون النية واعلم ان الامام فخر الاسلام ذكر ان تنجس محل الفعل من الطهارة في الحدث غير معقول
وقطع السبعية هي غير معقولة لان الماء لا هذا ومع علامة لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على
السبيلين في هذا الحكم فقد ذكر في الهداية ان موضع خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقرير
الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان
يقاس سائر الاعضاء على الاربعة في تطهير الحدث كما هو في تطهير الخبث وجوابه انما قيس الخبث
باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس الحدث واعلم ان التوفيق بين قول فخر الاسلام
وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية
بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف مؤثر وجد ان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا
الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول
فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل وقع اغلوطة في مجاوز المطولات **فصل** في الانتقال اي الانتقال من كلام
الى آخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة اخرى لاثبات علته او علة
لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم آخر اي حكم لا يحتاج اليه الحكم الاول
والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط فهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو
الثاني لو لم يكن شيء منهما كان كلاهما حسنا او في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول
والا كان كلاهما حسنا ولا بد وهو الثالث فينبني على العلة الاولى فالاول صحيح كما لو قال المعلل في ايداع الصبي اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته بهذا الكلام اسمعا لاحقيقه لغير الاول
ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عم وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا

الكلام ولا يشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا الثالث عند البعض لقصة الخليل عم
حيث قال الشيخ فان الله ياتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض
لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاول يعد انقطاعا اي عجز النظار ولا قصد الخليل عليه فان الحجة الاولى وهو
قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي وامت فالخليل عليه
لما خاف الاشتباه والتلبيس على العوام انتقل الى علة اخرى لا يكون فيه تلبيس واشتباه اصلا والثاني كقولنا
الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة اي باع عبدا بشرط الخيار
يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قال خصمه عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان
الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندي فنقول الرق لم ينتقص بهذا اي عدم نقصان الرق
بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق فاذا اثبتناه بالعلة الاولى فهو يعطي الرابع
كما نقول اعتاق المكاتب لان الرق لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة الاولى ونحوها
يكون تامة في قطع الشبهات فلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لا احتياج اليه اولا الى علة لاثبات حكم
كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي في كل شيء ثبت وجوده بدليل
ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه لو استيقن
بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا استدلوا ارسلنا للدفع فانه حجة ولنا
لكن الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا بقاء الشرائع بعد وفاته فاصله ليس بالاستصحاب بل لانه لا يصح
نسخ وفي صورة فقد حواسه في التيمم والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور
مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من
الاثبات فلا يثبت ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت والصلح عن الانكار لا يصح عنده لانه
براءة الذمة من الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لانا قلنا ان الاستصحاب لا يصح

حجة للاثبات فلا تكون براءة الذمة حجة على المدعي فيجب الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع
به اذا انكر المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا تكون حجة على المشتري فيجب
البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عندنا ولو قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري
ادخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو قوله الاصل عدم الدخول فلا يصح
لاستحقاق العتق على المولى ومنها الاحتجاج بالتعليل بالنفي كما ذكر في شهادات السادات اي في المتابعة
في دفع العلل الطردية والاحتجاج بما لم يكن الوصف بعلة اخرى الا لاجماع او لا علة واحدة كقول محمد في ولد
ولد العصبة غير مخمس لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر في غسل المرفق
انه لا يجب لانه من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان المرفق من اي قسم

باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد فان تساويا في القوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة
والقوي لا يكون رجحان ولو كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا تعارض النص راجح على القياس
من [illegible] ثم ان رجح فالمراد لو النص [illegible] للاعلم [illegible] الدون فيجعل ذلك عفوا الا انه
لعله لحكم العدم بالنسبة الى العامل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب [illegible] لو كان احدهما
اقوى بوصف هو تابع [illegible] لو كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا في القوة اعلم ان
الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس
والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كالخبر الواحد الذي رواه عدل فقيه مع خبر الواحد
الذي رواه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين في القوة ففي القسم الاول العمل بالاقوى وترك
الآخر واجب وفي الثاني [illegible] ولو تساويا فالمعارضة تحقق بالقسم الثالث والثاني لا
الاول فهو لا يعتبر وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد

المعارضة تحقق بالعلم بالتاريخ في الكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة يحمل
ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض في دلائل الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب
والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع
تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا
للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فيما يحمل ذلك الا ان
يرجع الى التعارض في الصورة التعارض هو ورود دليل يقتضي احدهما عدم الآخر فان علم
التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي دفع المعارضة
ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين فان تعذر لا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار
روي عن ابن عمر انه رجس وروي عن ابن عباس انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه و
حله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزول الحدث لو توضأ
الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك وصورة التعارض في الكتاب والسنة لا يخلو ان يكون بين آيتين او قراءتين
او سنتين او آية وسنة مشهورة والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان [illegible] الاول فاما النوع
الكلي [illegible] او بان يحمل على مغاير الحكم كقوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فاللغو في الاولى ضد كسب القلب
اي السهو [illegible] لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية
ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو
ضد العقد [illegible] بالعقد [illegible] كالبيع [illegible]
بالعقود فاللغو في الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاز اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو

سا ملا للعموم فيمن الآية يقتضي مثل الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية كالأولى تقتضي المؤاخذة
في الغموس لأن الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فيقع التعارض في الغموس ومثلها ما قال
في اللغو فالمنفي في الآية الثانية يشمل الغموس لأنه خارج عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا او قوله
واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فيقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الأولى الأخروية
بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة بقرينة فكفارته والشافعي يحمل المؤاخذة في الأولى
على المؤاخذة في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذة في الآية الأولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة
في الدنيا حتى أوجب الكفارة في الغموس والمعقودة في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الأولى اي حمل الشافعي
العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو غير المقصود كما في الآية الأولى وهو السهو فلا يكون
التعارض أيضا لكنها مثلها أولى من هذا لأن على مذهبه يلزم أن لا يكون العقد مجرى على المعنى الحقيقي وأيضا
الدليل دال على أن المؤاخذة في الآية الأولى هي المؤاخذة الأخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو محلها
على الآخرة ولا على الدنيا فان اللغو جاء بمعنيين فحملنا كل موضع على ما يليق به وحمل المؤاخذة في كل موضع
على ما هو اليق به من الدنيوية او الأخروية واقول لا تعارض هنا واللغو في الموضعين واحد
وهو ضد الكلام لأنه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة في الموضعين الآخرة
لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعقدة واللغو والإثم الذي في المعقدة يستر بالكفارة لأن المراد
المراد المؤاخذة في الدنيا ومعنى الكفارة ستر هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض في اللغو في الآيتين
واحد وهو السهو لأن في الآية الأولى قوبل اقترانه بكسب القلب وأما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع
ان يقول لا يؤاخذكم بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدفع الدنيا بل يليق الى العاجز بل اللائق
ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او أخطأنا والمراد بالمؤاخذة
المؤاخذة الأخروية لأن الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا تدل على أن المراد المؤاخذة

الدنيوية لأن معنى الكفارة الستارة للإثم الحاصل بالمعقدة يستر بالكفارة فالآية الثانية دليل على
عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت
الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس والله أعلم وكقوله المخلص من قبل الحكم بأن يحمل على تغاير
الحكم كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
والتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على أقل وأما الحمل على العكس
لأنها لو طهرت لعشرة أيام حصل الطهارة الكاملة فأبيح قبل الاغتسال لتأكد الطهارة وأما الثالث
أي المخلص من قبل الزمان فان لو كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للأول وكذا ان كان
دلالة كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح يحمل المحرم ناسخا لأن قبل البعثة كان الأصل الإباحة والمبيح ورد
لابقائه ثم المحرم نسخه ولو حملنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم
كان ناسخا للإباحة الأصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر
لأن الإباحة الأصلية ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرم بعد نسخا وايضا الإثم لأن المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للإباحة أما كان ناسخا لها ان وجد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على إباحة
جميع الأشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن وجود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا الا لذلك
المبيح لا يعرف من مذهب الشيخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه لو امتنع المكلف
من شيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه فله لا يعاقب بالامتناع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله
خلق لكم ما في الأرض جميعا فان هذين الاخبار يدل على ان الانسان ان امتنع عما في الأرض قبل ورود محرم او
مبيح لا يعاقب ثم لا شك انه لو ورد المحرم يعاقب على الامر المذكور وهو عدم العقاب على الامتناع ثم اذا ورد المبيح
بعد ذلك المحرم فيلزم تغيران ولو على العكس فلا يلزم الا تغير واحد فاندفع الايراد بهذا التقرير
فيقرر الدليل بهذا الطريق او نقول عندنا تكرر النسخ بهذا المعنى بالتغير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام

فهذا الذي ذكره الشيخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاشياء لان البشر لم
يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا الى كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة فقد شرع بعضا
فان الاباحة كانت ثابتة في الاشياء كلها من الكتاب في زمان الفترة وذلك بان لم يوجد المحرم
وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد
له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان للانتفاع به ضرورة كالتنفس
ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فقد نص بعض المشايخ على الاباحة فان ارادوا بالاباحة
ان الله حكم بالاباحة في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض
المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على
الوقف فان فسر الوقف بان بعدم الحكم وهذا باطل لانه ممنوع من الله تعالى على الانتفاع به او ليس بممنوع
والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين واجيب في المحصول عن هذا بان المباح ما اوليه
اعلم الشارع فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في
لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فحاصل كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه
وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فهذا كلام حشو والاختلاف في هذا ولو فسر الوقف بان بعدم
العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة او عدم العلم بان هناك حكم او لا فانا لا
نعلم ان عند الله حكما اما بالمنع او بعدمه ولكنا لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله
وتركه فعلم ان الاختلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله هو الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة
اذ لا معنى للاباحة الا انه لا عقاب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايضا

ولهذا نقول فما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال الا ان يكون احدهما مثبتا
والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بناء على العدم الاصلي
فالمثبت اولى من النافي كما اذا تعارضا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه ان احتمل النفي ان يعرف
بالدليل وان يعرف بعدم الدليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فانه روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال [illegible]
انه تزوجها وهو محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكلاهما سواء ترجح
بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم هكذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل
اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه
عليه السلام تزوج وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالحلال انه كان في الاحرام او في الحل الذي
بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يعتبر الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام لم
الاحرام تعتبر له الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات
فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رضي الله عنه وكذا عتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد
نافي وكذا النفي ما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى هذا نظير النفي الذي لا يعرف بالدليل اعلم ان الامة
التي زوجها حر ان اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لما روي انها اعتقت وزوجها حر
وروي انها اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان الرقية لم يعترض بعده [illegible]
لا يدرك عيانا بل بناء على ما كان فالمثبت اولى ولو اخبر بطهارة الماء وبنجاسته فالطهارة وان كان نفيا
لكنه مما يحتمل العرفة بالدليل فيسئل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا
نظير النفي الذي يحتمل العرفة بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد يدرك بظاهر الحال وقد
يدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملاه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم

ثلاثة ثياب بجتهد فان اجتهد واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاختبار الطهارة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاخبار وعلى هذا الاصل تفرع الشهادة على النفي والاثبات في القياس عطف على قوله
من الكتاب والسنة ومعناه لو تعارض قياسان فلا يحكم على الترجيح بقول الصحابي فيما يدرك بالقياس كالقياسان
فيأخذ بايهما شاء من القياسين ولا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد تهاتره قلبه ولا يسقطان بالتعارض
كما سقط النصان حتى يجب العمل بظاهر الحال اذ لم ادر ان في تعارضهما تغيير ايا ولم تعارضهما يعمل المجتهد
بالصالح منها فلا يجب عليه ما بينهما مع الجهل وهنا ان في القياس ليس ان التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد
لكل واحد من الاجتهاد ين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما فيكل واحد دليل
في حق العمل **فصل** فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة مثبتا وسندا
الا التي فكر ترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح
على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وكالسند فكر ترجيح المشهور على الخبر الواحد
والترجيح بفقه الراوي وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فاعرف عليه نصا صحيحا
اولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه اولى من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة وايضا
ما عرف بالاجماع مما ثبت تأثيره في نوعه اولى مما عرف بالاجماع ما ثبت في جنسه القريب وهذا اولى مما علم ان كل منهما
اولى من الجنس الجنسي ثم الجنس الاقرب من الجنس القريب اولى مما عرف القريب ثم الاكثر من هذه الاقسام اولى
من المفرد واقسام التركيب بعضها اولى من بعض من القسم المباحث السابقة لا يخفى عليه شيء من ذلك والذي يكون
في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة
طول الحرة فان الشافعي لا يقول بجواز نكاح الامة مع غنيته عنه فلا يجوز كالذي تحته حرة قلنا هذا نكاح يملكه
العبد باذن مولاه لو اذن له فيها يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر كهذا
اولا لانه اي قياسنا اقوى تاثيرا من قياس الشافعي لانه لو زاد بحل الحر على حل العبد قلب
المشروع وتضييع الماء بالعزل مادون الحرة يجوز فلا ارقاق دونه ونكاح الامة لمن له حرة
جائز مع وجود ما ذكر من الحل وكان نكاح الامة الكتابية فانه يقبل الرق من التوابع والكفر ايضا
فاذا اجتمعا تعين لا كالكفر بلا كتاب فلا يكون للمسلم ولان العرون مدفوع باحلال الامة المسلمة قلنا
هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا
نكاح الامة اي دين الكتابية يصح للحر المسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح
الامة التي هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود
لان الرقيق اشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فتضافر الشبه فلما انه مال لم يشبه بالحرمة حسية
الذات فاوجب ذلك البرهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان وطرف الرجال نقيل
العدد بان يحل للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة متقدمة
على الحرة لا متأخرة عنها اي المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء اي لما كان الرق منصفا
وطرف الرجال يعمل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد فيحل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر
اربع لا طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فاعتبر التنصيف
بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح
ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فيثبت بهذا الرجل نكاح يصح للحر بانه يصح للامة لو لم يكن
متأخرا عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية لو لم يكن على الحرة ولو كان في الطلاق فيه
نظر فان الحق ان طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج لو كان مالكا للطلقتين
عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية
قوله وكما في مسح الرأس ان التسبيح في الفضة اقوى اثرا من الركن في التثليث ذا الفاقت بناء على الحكم
والركنية كيف اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم

ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلوة

بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا

يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودائع والغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا

والاثمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يحتاج ان يعين انه رد

الوديعة والمغصوب وكذا الآخر المتعين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الاثمان اذ الرد واجب

عليه متعينا فلا يحتاج على التعيين فعلم لاجل البر وكقولنا في الغصب انه عدوان فيقدر بالمثل بالاتلاف يجبر

بالمثل شرعا وان كان فيه فضل يعود على المعتدي اي لو كان المثل التقريبي وهو الضمان مما لا

في الحقيقة لكن المنافع هو المطوي فلم يكن مما لا كحقيقة المثل

التي هي اعيان تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل

على المعتدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان وللاهدار وصف

اسهل من اهدار الاصل يعني انا اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار الوصف باسره وان لم نوجب الضمان

يلزم اهدار حق المعتدي في المال بالكلية الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا فلهذا التقييد بالمثل

واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان على المعصوم جائز

كالجلد كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدي مشروع اصلا

قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه ان من الفضل على المتعدي جائز ابتداء

لا صاحب الشرع المراد بالاهدار لم يكن الا بواسطة فعل العبد وهو احتراز عن ايجاب العبد فيما لا اثر

له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم الله والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب

فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد لا الى الشرع فان التفاوت في نفس ذلك الواجب للنقص

المال المتقوم لا باثر النقص فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وهذا لا يجوز لا عدم الضمان

فضمانه لعجزنا عن الدرك اى ان قلنا بعدم الضمان كما ما نقول به لعجزنا عن درك المثل كما في
صور لم يكن منصوصاً الينا لا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عنه بقوله ولان اسناد الوصف للحكم بقوله
ولان الوصف وان فات اصلاً بلا بدل والاصل واه عظم فاينه الضمان في دار الحرب كما هذا
باجزاء والاول باطل لا يقرب الوصف وهو كون المال بانه مغصوب يتغير وجوب الضمان بلا بدل
والاصل يقع في المغصوب لا المال يفوت لكن بدل يقبل اليه في دار الحرب هذا النوع باخره كالاول
وهو موت الوصف ابطالا فالباطل اولى وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المال جواب
عن قياس الشافعي له وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلثة المذكورة وهي قوله كالمسح
الخف وكقولنا في صوم رمضان وكمانع الغصب اولا فالمراد صحيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع
الوصف في الحكم المذكور الاول تعكيسا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي له وهو قوله
ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح في الخف ولا الثاني تعكيسا وهو قولنا صوم رمضان متعين
فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار
الشارع التعيين سقوط التعيين ولا الثالث قياسا وهو قوله التقييد بالمثل واجب في غصب المانع كما في سائر
العدوانات لكن رعاية المثل عرف ممكن في المانع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار
الشارع المماثلة في جميع صور قضاء العبادات والقضاء وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو ما يجب
من الثاني والرابع العكس اى العدم عند العدم اى عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح فلا مسح الراس
مسح فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره كغسل ولا ركن للمغصوب يتكرر
وليس كقولنا في المسح ركن وكلما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان غلطه لركن
ما هو ليس كمسح لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا ركن ومع ذلك يسن تكرارهما
واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الكتابا

[illegible]

ومنه جعل الحكم ... محكوما عليه مع رعاية الكلية او كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان
ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان انسان ولما عرف ان عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
لازم لهذا الكلي فمعناه عكسا لهذا وايضا قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد
الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فسمي
عكسا كقولنا لا يبيع الطعام بالطعام فمبيع عين فلا يشترط قبضه اي كل مبيع معين لا يشترط
كما في سائر المبيعات المعينة ويعكس بدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير معين يشترط قبضه كما في
الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربو الفضل اي كل من الطعامين مال لو
قوبل بجنسه حرم ربو الفضل وكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربو الفضل فانه يشترط قبضه فانه لا ينعكس لان
مبيع اي راس مال السلم عن الربوي وذلك لان عكس العلة المذكور وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربو الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان راس مال السلم شرط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه
لا يحرم ربو الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس ضعيف من وجوه
الترجيح لا كونه من وجوه الترجيح فلانه لو وجد وصفان موثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه يكون
الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان العبرة في العلية التاثير و
لا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فلا يرجع الى تاثير العلة وهو العلة الاولى
اقوى من العدم عند العدم. مسئلة لو تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي
الترجيح بالوصف الذاتي اولى من الترجيح بالوصف العارضي كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان لم
يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح عند الشافعي له ويصح عندنا فهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح
الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي فذلك لان بعض الصوم وقع
فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لم يتجزى فاما ان يجعل

الكل او الترجيح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي له رجح الفاسد على الصحيح
بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك
عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج
عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح
بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون وصفا ذاتيا لما المراد بالوصف الذاتي
وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه
وفي كل الامثلة اخر وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه
كقوله اي كقول الشافعي له في الاخ المشتري لا يعتق على الاخ لانه يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن
العم بوجوه كحل الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف
واحد مؤثر في الحكم اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف اعم
كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالفقه وهو التاثير لا العموم ومنها
الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا ومثله ترجيح بكثرة
الدليل عند البعض لعلة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر اي لو تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع
النقيضين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل
او الاكثر لا عندنا اي عند ابي حنيفة وابي يوسف له لما ذكرنا ليدل مع قطع النظر عن غيره موثر وجوده العدد وعدمه سواء
وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله القياس عطف على قوله اي كل دليل
ثم عطف على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في العصبات فانه لا يرجح
بل يتنصف جميع المال على ابن العم ليكل الى كل سبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل

ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل

الارث بابًا والالزم مسف حلافًا لابن مسعود في الاجراى اى ابن عم معواخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اى يحوز جميع المراث وعند الاول بخلاف الاخ لاب وام فانه ترجح على الاخ لاب بالاحوة لام لان تلك الجهة اى جهة الاحوة لام تابعة للاولى اى للاحوة لاب والجز متحد اى جز القرابة متحد لان الاحوة لاب والاحوة لام كل منهما احوة يحصل بها هيئة احماعية بخلاف الاولين فيصير بمجموع الاخوتين قرابة واحد قوية فترجح على الاضعف فلا يرجح بكثرة الرواة مالم يبلغ حد التواتر فانه يحصل هيئة اجتماعية مثل بمرتبات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية لا انا اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية بمنع التواطؤ على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح البينة على الشاهد بالكثرة في صوم عيد يتيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لا نرجح بكثرة الادلة ولنا في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبر في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطًا بالمجموع من حيث المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل ما هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطًا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبرنا بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالصارع مثلًا فان الكثير لا يغلب القليل فيما بل واحد قوى يغلب الالاف من الضعاف وكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة باثر الوصف في راجع الى القوة فيعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلًا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا من الاصول فالحكم فرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس كم عطف على العام المرفوع في قوله فلا يرجح معناه انه لو كان العلة في احدهما مغايرًا للعلة في الاخر لكنهما لو ثالا لحكم واحد كالتر

على الربوا عند الشافعي الطعم وعند مالك تعليل العلة الطعم ولا دخار وعلى وجه من العلة يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين لا لو كان العلة فيهما شيئًا واحدًا لكن للبعض علة متعددة فانه لا يكون قياسًا بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث اخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحًا وكذا لو اجرح احد المجروحين والاخر عشر فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والساعي لا يرجح صاحب الكثير انما يعرف يكون هو المستحق دون الاخر وكل من يتم يتبدل الملك لان الشفيع من مرافق الملك كالتمر والولد منفصل حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المزلو بالعلة الفاعلة معنا ومن الى تحصل المعلول بهما وعن منفعل عليها بخلاف العلة المادية ومن الى تحصل المعلول فيهما ما لمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والتمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب الاجتهاد

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعًا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنًا وسندًا ووجوه القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطى ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكمًا معينًا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فاذا اجتهد وا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد مجتهد لنا ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بالشيء على وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري لكن المخطي يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين الى قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها احق لانها لو استوت لا صيب بمجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لانه قبل الاجتهاد لا نعلم الترجيح الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدًا او يختلف فيكون متعددًا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه السلام ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل للمصيب اجرين

ضابطة

واذا تخصيص شيء بشاهد ... فلا فائدة ... هذه الدقيقة ...

وللمخطئ اجرا وقال ابن مسعود ان اصبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان
ولان الاثبات بالقياس بما يعم النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكذا
لقاؤه ولو معنى اي كيف يتعدد الحق لو اورد ما معنى بطريق على القياس فانا نقول بوجود الحق
فيهما ايضا على القياس فان كلا منهما معروف بالحاجة بعد القياس لان النص الوارد في المقيس عليه
وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صيغة فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق
واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النصان
وهما النص الوارد في المقيس والنص الوارد في القياس واردين في الحكم من حيث المعنى لا بد ان على
حقيقة مدلولي كل واحد منهما لان دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجد دلالتهما صريحا
لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والا
مع ممتنع ولذا قال الشيخ ابو منصور في شرح ... والتكلف بالاجتهاد يفيد جوابا عن قول المعتزلة لان
المجتهدين كلفوا الاتيان ... فهو مصيب ... الى الدليل وله الاجر ولا مسلك العلماء فان فساد
صلوة من خالف الامام على الحال يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة
لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
ثم اصلهم علماؤنا ان المخطئ عند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما
روينا من اطلاق الخطأ في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق
لمسكم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر ... فدل هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء
وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته
في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة كل مجتهد مصيب
والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد بقوله كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم

بل بالنظر الى الدليل يعني انه قد اتى بما امر به اذ هو ما يستجمع شرائطه واركانه فلم يأت الا بما كلف
من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى تكون مدلولاتها حقا البتة لقوله تعالى
ففهمناها سليمان الاية سمى ... كلتيهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق ... الاجر ... علما
هذا ايضا الا انه مصيب من وجه دون وجه ولقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى
من بدر كان الى الفداء او المن ... بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق ... وهو
لمسكم العذاب ... كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب
كان واجبا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد ... والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا ان
يكون طريق الصواب بينا والله اعلم بالصواب. القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويتفرع الى الحاكم وهو الله تعالى
لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونذكر الابحاث
في ثلاثة ابواب. باب في الحكم. اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا
وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المعروفة ... ان الحكم لا يكون حكما يتعلق بشيء آخر او لا
كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ذلك او نحو ذلك. اعلم ان المراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به ككون الشيء ركنا لشيء وعلة او شرطا فان التعلق بالحاكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام
لا الى الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة
وشغل الذمة ... والاول لا يخلو من ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فالصحة والعبادة
كونها بحيث يوجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ
الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا اوليا
والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي
وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه لا الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية

عفرانه بدون التوبة وللعقاب ... العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا ... بل يجوز ... على ما قرر في موضعه

فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل
موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث تقتضي اركانه
وشرائط الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد
وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك
فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وفي الثاني اي ما نحن فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي عزيمة غير مبني على اعذار العباد او لا يكون الا الاول وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل
اولى من الترك مع منعه اي مع منع الترك فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة
والا فنفل ومندوب وان كان على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام
وبلا منعه مكروه وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار الاحاد اما ما ولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله وهو الشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد في لزوم
الكتاب على طريق التواتر وخبر الواحد لم يقل كذلك يوجب التفاوت بين مدلولهما فيكون الحكم الذي دل عليه
محكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى
الاعم ايضا اي الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المنع قطعيا او ظنيا فيقع لفظ الواجب على صلاة الفجر وعلى الوتر والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك
كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي وعندنا تقع
على غيره ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يثنى تاركه وهو دون

الزوائد وهو مقول ايلزم بالشروع عند الشافعي لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه تبعا وعندنا
يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها
الا باتمامه ما اداه الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدي اولى من العكس اي للعبادة مما يحتاط فيها ولا وجب
صيانته باصابة بعد دون ... وهو النذر فاصار فعلا اولى اي صيانته بالصيانة بعد ... فعلا اولى بالوجوب ... يعاقب
على التعيين وكذا ... بسببه وفعلا على الحال بعد ... حال كونه ... وحال كونه منفصلا والحرام
يعاقب على فعله وهو لا حرام لعينه اي منشا الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه ولا حرام لغيره كالظلم
مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل كما ... لا اول اي الحرام لعينه قد صرح المحل عن قبول
الفعل بعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل ... اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل
لتدل على عدم صلاحيته للفعل لانه اطلاق المحل وتقصد الحال كان الحرام لغيره من الحرام لغيره او لغيره عدا
اكل حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشا الحرمة لا اتحاد
المحل وقصد الحال فالمجازية في المسند اليه ... في المسند وهو ... حرام لو ان منشا الحرمة والمكروه نوعان
مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحلال اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرام اقرب وعند محمد ... الاستحسان ...
الثاني المكروه كراهة تحريم حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض ... لا يكون حكما اصليا
اي يكون مبنيا على اعذار العباد ... رخصة ... وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي
في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة ... المشروع الى العزيمة او واجبة ... والرخصة
اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم في المجازية
من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان يطلق عليهما الرخصة مجازا
لكن احدهما اتم في المجازية من الاخر اي احد من حقيقة الرخصة من الاخر الا الاول اي الذي هو رخصة حقيقة ومواحق
بكونه رخصة فالاول ... مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او القتل فان حرمة الكفر قائمة

وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة و
شرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حال الضرورة مع كونها ثابتة في المحل لقوله تعالى الا ما اضطررتم
فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الاول ان المحرم قائم في الكل لا هنا فالمحرم عرفا في حال الضرورة لقوله
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص لم يحرم حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند
فوت النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقول عمر لرسول صلعم الحديث روي عن عمر رضه انه قال انقصر
الصلوة ونحن آمنون فقال عم لرسول صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته واما سؤال عمر رضه لان
القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضه دليل عليه
ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضه ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان وارباب
الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد ولو كان اي التصدق ممن لا يلزم
طاعته كولي القصاص فهذا اولى اي في صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا
لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت للعبد لو التصرف رفقا كما في الكفارة فهذا دليل آخر على ان صلوة المسافر
رخصة اسقاط والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط لا كصوم المسافر
وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ويشتمل فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق وبالتخيير
عندنا يعلم ان اكمال الصلوة وان كان اشق فثوابه اكثر فبعد الفجر فليس الثواب الذي يكون باداء الركعتين
مساويا فيهما ولا القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فالمتعلق ان كان داخلا في الآخر
فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان
توقف عليه وجوده فشرط والا فعلامة قوله ما يدل على وجوده فعلامة وان الركن ما يقوم به الشيء وقد يجعل
بعض الناس على اصحابنا فقالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه لما كان الاقرار ركنا

ابدا اللام المرخص للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا لكن
حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فلم
يجر على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير
والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار في رمضان او
اكره على ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ بالعزيمة وبذل النفس
فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح مع قيام المحرم
دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار
غير قائمة رخص فيها بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة اولى عندنا لكمال السبب وتردد في الرخصة نوع يسر لموافقة
المسلمين فهذا دليل آخر على ان العزيمة اولى وهو تردد في الرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر
حاصل في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى الثواب بحسب العزيمة ومتضمن لليسر بحسب الرخصة فالاخذ
بها اولى الا ان يضعفه فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتلا نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف
الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول احق بكونه رخصة من
الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي هو الحرمة
وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي
هو رخصة مجازا وهو ما وضع عنا من الاصر والاغلال فانه
رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة
الرخصة بخلاف القسم الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا

قوله كقول الراوي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم ...

يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد هو الذي اعتبره الشرع
في وجود المركب لكن اذا عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفواً واعتبر المركب موجوداً حكماً و
قولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص وكذا العلة فاما اسماً ومعنى وحكماً اي يضاف الحكم
اليها هذا تفسير العلة اسماً وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكماً
كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعنده ما هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض
مشايخنا رحمهم الله بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتاخر عن الشرعية ولا
اسماً معنى كالمعلق بالشرط على ما ياتي ولا اسماً ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك
مضاف اليه علة اسماً ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكماً على ما ذكرنا ان
الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سبباً ان المانع اذا زال وجب
الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة تفريع على انه علة معنى حتى انه لو لم يكن كذلك
لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة حكماً لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخياً
عن العقد فلا يكون علة حكماً لكنها اي الاجارة تشبه الاسباب لان فيها معنى الاضافة الى وقت مستقبل كما لو
في رجب اجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف واذا زال المانع فانه
يثبت حكمه من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهي علة غير شبيهة بالاسباب
بخلاف الاجارة واما تسمية الايجاب سبباً لانه السبب الحقيقي لانه لا يتوسط بينه وبين الحكم العلة والعلة التي يتراخى
عنها الحكم لكن لو ادعت شبهة من حيث العلة تكون شبيهة بالسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم لا تكون
مشابهة للسبب وكذا كل ايجاب مضاف كقوله انت طالق غداً فانه علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الاسباب
وكذا النصاب حتى وجب صحة الاداء فيه قبل الحول انه كان زكوة لانه في اول الحول علة اسماً لا اضافة

اليه ومعنى لكونه مؤثراً لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكماً لتراخي الحكم عنه لكنه مشابهة
بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخياً الى ... لكان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب
ولو كان متراخياً الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سبباً حقيقياً لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل
بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يجوز ان يكون النماء قائماً بالمؤثر بل قائم بالمؤثر المال النامي ولو كان النماء اصلاً
لا يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يحصل بالمال لكن النماء وصف قائم
بالمال فيشبه العلة ليترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئاً مستقلاً بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سبباً
حقيقياً فاذا كان النماء يشبه العلة كان النصاب يشبه السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى
حكمه الى السراية وكذا الرمي والتزكية عند ابي حنيفة رحمه الله لو ادعى صح وكذا كل ما هو علة العلة كشراء
القريب فان كل ذلك علة اسماً ومعنى لا حكماً لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه
يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسماً ومعنى لا حكماً امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسماً ومعنى لا حكماً وهما لا يشبهان الاسباب ومنها
الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها
علل اسماً ومعنى لا حكماً لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك
والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسماً ومعنى لا حكماً والظاهر
ان شراء القريب ليس علة اسماً ومعنى لا حكماً لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط
العلة وهو الملك فقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب قسماً آخر لكني لم اجعل كذلك لانها
لا تخرج من الاقسام السبعة لحصر العلة فيها فكذلك لانه ان لم يوجد الاوصاف ولا الثلث فلا يوجد
العلة اصلاً وان وجد احدها منفرداً يحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع من اثنين منها يحصل ثلثة
اقسام اخر وان وجد الاجتماع من الثلثة يحصل قسم آخر فيحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة

على ذلك الشيء كالمحبة مثلاً فان وقوف الغير عليها حرج فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام
المحبة او المشقة في السفر والانزال في الملاقاة الجماعية فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اعتبارهما الحكم
حرج لخفائهما وبالتقسيم العقلي بين قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولم يجعلوا الجزء الاول علة
معنى لا اسماً ولا حكماً فالقسم الذي ذكرناه هو الذي يشبه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم و
العلة اسماً وحكماً الا ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكماً فقط كالواحد مثلاً لو كان مركباً من جزئين فالجزء
الاخير علة حكماً لا اسماً ومعنى وايضاً لما ارادوا بالعلة حكماً ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار
مثلاً علة حكماً ولا السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة الى السبب كان
العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئاً فانه علة للهلاك وعلة العلة مضافة الى سوقها وقودها فيكون السبب
فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع
لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيداً قتل عمراً فاقتص ثم
رجع الشاهد لانه جعل المباشر وشهادته انما صارت قتلاً بحكم القاضي واختيار الولي وان لم
يكن مضافاً اليه اي العلة مضافاً الى السبب كحل لم يكن اي العلة حلا اختيارياً فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه
فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل
فاعل مختار وهو السارق في فعل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع من العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا الاجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة فتعلق
واستولدها فادعى انه امته قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم
ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان الوجوب انما هو بترك
الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذ انقرض بالقضاء هلاك الملك اي تعرض لازالة الامن و
وانما قال هذا لانه لو قال ان المحرم انما ضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن المحرم الدال فقال انا

اسماً ومعنى لا حكماً وان يوجد معه شبهة السبب كالايجاب المضاف او يوجد بدونها كالبيع الموقوف
وقد يوجد شبهة السبب وهو اي بدون العلة اسماً ومعنى لا حكماً كشراء القريب والملك شراء
القريب علة اسماً ومعنى وحكماً لكنه يشبه السبب لانه علة العلة كجزء العلة فيشبه السبب بالشبهة
كرؤية السنة يشبه العدة في ملك العذرة او العبد اما معنى وحكماً كالجزء الاخير من العلة
كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اي العتق لكن هذا الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء ويضمن لو كان شريكاً عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند ابي حنيفة
والخلاف فيما اذا اشترى معاً اما اذا اشترى الاجنبي ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق ان في صورة
الترتيب لما رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك القريب لا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض ولم يأمر القرابة
فيثبت هذا الا بعد ثبوت القرابة حتى يعتبر علمه بالقرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يعتبر كما لو اذن ما عبد له ادعى
احدهما انه ابنه بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشاهد الاخير بل الى المجموع
فايهما رجع يضمن النصف فلا الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما ولا اسماً وحكماً
وهي لا باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام
استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطء اي المس والنكاح يقومان مقام الوطء
في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة لا في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور او باقامة
الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق
واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلاثة المذكورة في المتن لا دفع الضرورة كما في الاجنبي
وكما في الاستبراء او الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الحرمات والعبادات او دفع الحرج كالسفر
والطهر والبكارة الجنابين والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف

الزوجي بالاجرام فدل المحرم على صيد الحرم كان الضمان
بالجناية على الاجرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية
الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان
على ان قلت مسئلة اجتهادية اختلافية
بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة

يصير بان الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك
ولا يصح ثم اقام الدليل على ان زوال الامن سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل السارق على مال المسلم لا يصير ضامنا لكونه محفوظا بالحافظ لا بالبعد
عن الناس فلا يكون زوال الامن وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لكونه
محفوظا بالحرم لا بالبعد عن الناس بل لكونه في الحرم ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجا
به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو تحصيل
الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه ضمن لانه لم يتخلل هنا فعل فاعل مختار فيضاف الى السبب
ومنها الواقع وهو اي من السبب ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلق فان المعلق
صيغة للتطليق والاعتاق والنذر كما ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت
فلله علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور
لانها لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لا تصل الامور المعلقة بالشرط
الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب الكفارة مجازا لانها اي اليمين
للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا الا حقيقة
بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق
علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رح هي اسباب في معنى العلل صح ابطل
التعليق بالملك اي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم
الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل بعد وجود السبب اذا وجد السبب كالزكاة
قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنها
ما هو سبب مجازا وهذا يتبين ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر رح لا لانه لم يكن الملك

والحل عند وجود الشرط يطلب الوجود لصحة التعليق شرطا وجوديا في الحال لترجيح جانب
الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسئلة اذا قال
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها
بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر لا يبطل التعليق فيقع الطلاق وهو يقول شرط
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع
الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا
علق بالملك كان تزوجتك فانت طالق فالملك يطلب الوجود عند وجود الشرط صح التعليق وان علق
بغير الملك كان دخلت الدار فانت طالق شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط
وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط
بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكذا لا يبطله زوال
الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلث من هو لو طلقها فلا
تحل له حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان
لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق
مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا بهذا فيبطله زوال
المحل لا زوال الملك اي يبطل التعليق زوال المحل وهو ان يقع الثلث لا زوال الملك وهو ان يقع
ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها بالنكاح فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم وقع صح هذا
التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات الثلث التي يملكها بهذا النكاح لا الطلقات التي ملكها ... بالنكاح
بعد الثلث فالمراة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون

الا عند وجود الشرط فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة لكون اليمين مصونا المراد سلك له
الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة لكون الجزاء شبهة الثبوت في الحال لكون اليمين مضمونا واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما قررنا فسبب الوجوب للايمان بالله هو
حدوث العالم ولما كان هذا السبب لا ينافي الاوقات موجودا دائما صح ايمان الصبي وان لم يخاطب
به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكوة ملك المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال
وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان
يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء
بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا
وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه واما الفطر فشرط
لها لانهم ادوا عمن يمونون وعلى ما لا نزاع الحكم على السبب او لانه يجب عليه يؤدي عنه كما في العاقلة
وانما بطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر مثل الاول وايضا يتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارض الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة ايضا كما
تضاعف الوجوب فلا جواب عن سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر
فدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ويمكن
ان يتمسك على سببية الرأس بالتضاعف هذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب
مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف وايضا وصف المؤنة اي من يجب عليه ادواء عمن يمون
يرجح سببية الرأس وللحج البيت لا الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض صار عن
الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب

وكذا الخراج الا انه بسبب الارض النامية الا ان النماء معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة
باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن
الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل تنافي وصف العبادة في العشر ووصف العقوبة
في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وللطهارة الصلاة والحدث شرط
والعقوبات باسبابها التي تنسب هي اليها وللكفارات ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء
المقدر اي للعالم وللاختصاصات الشرعية التي يتعلق بها البقاء المشروع كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب
عليه الحكم ان كان باعثا الا ان ادرك العقل تاثيره ولا يتوقف بصنيع المكلف كالوقت للصلاة فيخص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك يسمى علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا
مجازا وان لم يكن هو الغرض من الشرع كملك المتعة بملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا
في القياس يخص باسم العلة وان لم يكن باعثا فهو الشرط محضا وهو حقيقي كالشهود للنكاح والوضوء للصلاة او
جعلي وهو بكلمة الشرط او دلالتها كالمرأة التي اتزوجها طالق وقد مر لك اثر التعليق عندنا بمنع العلية عن
منع الحكم والشرط في حكم العلة وهو شرط لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فيضاف الحكم اليه كما اذا رجع
شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين ضمن اليمين فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود
التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى
القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير وشهود الاختيار علة لكن
فان لم يكن قيد علة عتقه ارطال فهو حر ثم قال وان حل احد فهو حر فشهد شاهدان انه اعتق البطال
القاضي بعتقه ثم حلف فادا هو ثابته بضمان قيمته عبد ان حسنه لان النص آنفا بالعتق شرطا مراد باطنا
عبده والعلة لا تصلح لضمان العتق العلة فصار العاجز واما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بالعتق
على شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان

لانها انشأ العتق بطريق التعدي وعندهما لا يضمنان لان القصاص لا ينعقد في الباطن فبقي محل
العقد وكذا حافر البئر عطف على المثال المذكور ومما يرجع كاود الشرط وسلة القيد والشمع
انه هاك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لا علة السقوط هو الثقل
لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بقي ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو
الضمان اليها فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف
الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا وقع في بئر ولا في صنع
الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد من قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب فهو شرط
اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كالواحل قيد عبد انسان فابق لا يضمن عندنا فان الحل لا يقتضي الاباق الذي
هو علة التلف فصار كالسبب فانه متقدم على صورة العلة والشرط متأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص فطار الطير او اصطبل
خلافا لمحمد لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح وجب الضمان كما في سيلان ما في الزق
فان السيلان طبيعي للطير كالسيلان للماء لنا انه صدر من اختيار الكل لا بقطعه عن الحي كالعلة يحمل على الاسباب
ولو قال الولي سقط فيها اي في البئر واستقطه فالقول له اي للحافر لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة فيقطع
الاضافة عن الشرط فهو يتمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى ان الموت بسبب آخر لانه صاحب علة وان كان شرط
اسما لا حكما اذا علق الطلاق بشرطين فاول الوجودين شرطا اسما لا حكما حتى اذا وجد لا في الملك لا يقع
لا ينطلق بالعكس يطلق خلافا لزفر فلو قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها
فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء
لا لعقد الشرط فيشترط عند الثاني لا الاول ولا العلامة فقد ذكروا في نظيره الاحصان للرجم
الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وهو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا
وهنا على الزنا لا يتوقف على احصان بحيث يتأخر عنه اقول مما ذكروا ان الشرط متأخر عن وجود

صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو وهو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة
للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والمكان والبدن اذ الشرط
التعليقي متأخر عن صورة العلة لا الشرط الحقيقي فلا يحتاج الى تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس شرطا وهذا الاشكال اصلحه في خاطري والجواب
عن ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر
البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو
متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه
فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم والاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على
العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة
الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة
لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة الرجال مع النساء فلا يحتمل ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا
على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه اي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنا بان
مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط
الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه اي
في عدم القبول فان العقوبة لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء فاما لا يثبت العقوبة فيها لا شبهة الكل
الاحصان ليس الا علامة لكن يتضرر بها المشهود عليه وهو تكذيبه ورفع الكل وهو يصلح لا لكن اي
شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالكفار لا تصلح
على المسلم وهي تتضرر بالمسلم اي شهادة الكافر ويتضرر بها العقوبة ضررا بالمسلم وهو العبد الذي

قوله وبهما لا يثبت الا في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء المعقول لان الاحصان علامة لا علة ولا سبب او شرط في معنى العلة ليكون اثباته المعقول قوله الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل

اجنبوا حرته لبث عليه الرجم فلا يصلح لذلك اى لا يصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما
ذكر من ملكه ورفع النكاح وعلى هذا اى بناء على ان العلامة ليس حكم العلة يجوز ان يثبت بما لا يثبت العلة
قال اى شهادة القابلة على الولادة بعد ما علم فراش اى المنكوحة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل
ظاهر عطف على قوله من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله ولا حبل اى بلا اقرار الزوج بالحبل الا ان لم
يوجد هنا اى شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه اى شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد
فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصال علامة للعلوق السابق وعندهما حجة لانه
لا يقبل لانه لما لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة خلاف ما
اذا وجد احد الثلاثة وهو قوله الفراش والحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل ولو علق بالولادة
طلاق يقبل شهادة امراة عليها في حقه اى في حق الطلاق عنده لانه لا يثبت الولادة بها ما كان
تبعا لها لا عندهما حتى لا يثبت الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباتها اى لاثبات
الطلاق ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها على
ان قبل الحجة ضرورية فلا يتعدى اى شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية فيما لا يطلع عليه الرجال وهو
الولادة فلا يتعدى عنها الى الاصول منه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تقبل فيه شهادة
الواحدة كما ان شهادة المراة على بكارة امة بيعت على انها بكر في حق الرد فان شهادة المراة لا تقبل في حق الرد
ولكنها مقبولة في حق السكوت والثانية كذا هنا لم يحلف البائع وقال الشافعي هو الاصل ان المسلم العفة
فالقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك اى كونها كبيرة ان يتبين العجز عن اقامة البينة الى الان
حين وجد كان كبيرة لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة للجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي
ثابتا عليه اى على العجز عن اقامة البينة بمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي وان لم يجلد
وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي

فانه حكم شرعي يكرر سبقه فان تحقق
العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة ح

لا يرد لان اقامة الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة كان
ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك
القذف قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة اى حسبة لله وهو
اى القذف لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة
فيكون العجز شرطا اى لرد القاضي شهادة الرامي والعقد اصل لكن لا يصلح لاثبات رد
الشهادة لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا
من غير تقادم العهد بعد ما جلد يبطل رد شهادته وحد الزاني وان تقادم العهد اى ان اتى
بالبينة على الزنا بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد يبطل الرد اى رد شهادة الرامي ولا
يثبت الحد اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلق
حكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل
والشرب ونحو وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة والصوم
به وهو فعل المكلف قسمان وهو ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي
مع وجوده الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون
سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني
ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل لكونه متعلقا
لحكم شرعي فان الاكل بانه واجب واخرى حرام والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق
لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي

في اقامة حد الزنا فكيف يكون كبيرة مع جهة الاحتمال

في غير رمضان

اجماع

ويتعلق الحكم الشرعي وليس سببا للحكم الشرعي كالتعلق والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرائط
اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا للغرض الداعية الى
صحيحا والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد اي الاركان
والشرائط يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه واما الصحيح المطلق فغير موجود كالاول
اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او
حقوق العباد او ما اجتمعا فيه والاول غالب او الاجتماعية والثاني غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان
اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله وعند الناس وهذا
عند بعض علمائنا لا عند البعض فالايمان التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل
في جهتها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية ايضا فاجتمع صح ايمان المكره في حق الزنا ولا يصح
ردته وزوائده الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية
ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه لما تردد بين الامرين اي الخراج
لما تردد بين العقوبة والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة غالب على السببين
اي مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا
يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد رحمه الله كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف يضاعف لان فيه اي
في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف
اي العشر اذ هي اي المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمدا رحمه الله قاس ابقاء العشر
على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم حالا وابو يوسف ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيحتمل تغيير العشر الى الخراج فلا لانه ينافي العقوبة والاسلام العقوبة من كل وجه فينبغي
الخراج على المسلم وهو المضاعف على النصف ومن العار رجوعه الى ... والكفر ينافيها فلابد

من تغيير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف وعند ابي حنيفة رحمه الله يتغير خراجا لان
التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة
بخلاف القياس في قوم باعيانهم للبركة الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ
منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة واحد كخمس الغنائم والمعادن و
عقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير
والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا يثبت حرمان الميراث في القتل
بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد لو رجع لانه اي حرمان الميراث جزاء المباشر وحقوق دائرة
بين العقوبة والعبادة كالكفارات فلا تجب على المسبب كحافر البئر لانها اي الكفارات جزاء الفعل
والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله فيهما اي في المسبب والصبي لانها
عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة
وهي اي العبادة غالبة فيها اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالب لانه اي
الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالب فيها ... على الخاطئ
ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عند السفر شبهة الاباحة ثم فرع على هذا الى الافطار
عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة يجب لكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلو صح هذا الاشكال لكن الصوم
لما كان حقا عن تسليم لصاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار ابطالا حتى يلزم توقف على تسليمه الى الحق
فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء
ولم يوجد في الشرع ما هذا شانه اي ما كان عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم يوجد على
العكس اي لم يوجد في الشرع ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا واما ان هذا جواب لمن يقول لم لم
يكن حتى يسقط بالشبهة كالحدود تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء القاضي في المنفرد

اى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا ردّ القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعى لانه وشبهة لو افطر ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر ولا حقوق العباد فاكثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه وكان حق الله غالبا حد القذف وما اجتمعا وكان حق العبد غالبا القصاص ولا حد قاطع الطريق خالص حق الله عندنا ومن الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فى احكام الدنيا اى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى احكام الدنيا ثم اداء احد ابوى الصغير خلفا عن اداء حتى لا يعتبر التبعية لو وجد الاداء اى لما كان اداء الصبى اصلا واداء الوالدين خلفا فاذا وجد الاصل ولو اداء الصبى العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا تبعية ثم تبعية اهل الدار او الغانمين خلفا عن اداء احدهما لو عدما اى عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم كذلك اى التيمم خلف مطلق عندنا بالنص اى لو عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز لو اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضرورى اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجوز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال اى الشافعى لو عطف عليه قوله لم يجوز اى ان لم يجز على طاهر يتحرى ولا يتيمم متوضيا ومالعلة خلفه طهارته ولا يتيمم سار عليه التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم لو ابيح العجز بالتعارض اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى ثم عندنا التراب خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا اى فى كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضى كامامة الماسح للغاسل وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضى فلا يجوز للمتوضى صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كالامى المصلى بركوع وسجود على المومى وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا ثم عدمه لعارض كان مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

باب المحكوم عليه

ولا بد من اهليته الحكم وهى لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهى اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب اى نور يحصل بإشراق العقل الذى احد القوى فيصل اليه من اوائل المحسوسات فكان العقل مدركا بالعقل فاذا اوجد النور الحسى يخرج لادراكها الى الفعل وكذا القلب اى النفس الانسانية مع هذا النور العقلى وهو طريق يبتدأ به فابتداؤه درك الحواس ادركت المحسوس فى الحالة الظاهرة ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة وهى بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بانه يدرك الغائب من الشاهد وينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة وانه القوة وراء استعداد لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على انه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات بها ثم استحضارها بحيث لا يغيب ساعة فيسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هى مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل والفرق بينها ونفى الكيفية ومثّلوا بالشمس كما ذكرنا فى المتن وهذا اصطلاح لا على الحكماء والتمثيل بعينه مذكور فى كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان اول ما خلق الله هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول ما خلق الله العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذى هو اول المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فى قوله تعالى الله نور السموات وايضا يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر فى الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان البدن الانسانى يدرك بالقوة فاذا اشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرقت على الارض فالعرض من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوى الذى حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوى للنفس بها تكتسب العلوم وهى قابلة للاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب كما ذكرناه فيسمى الاول العقل الهيولانى والثانى العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم فيقال علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز

ومعنى كونها قوة للنفس انه تنتقل من الضروريات الى النظريات منه

الحالات وقوله سداوية ملزم من هذا الكلام لم يكون لادراك الحواس بداية ونهاية وكذا
للادراك العقلي بداية ونهاية فبداية ادراك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية
ادراك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي ترتسم
فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهي خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ ترتسم فيه
المعاني الجزئية ثم بعد الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة وسط الدماغ فاخذ المدركات من الطرفين
ويتصرف فيهما ويركب بعضها مع بعض ويسمى متخيلة ايضا هذا بداية ادراك الحواس فاذا تم
هذا تشرع النفس الانسانية من المفكرة علوما هي بداية تصرف النفس بواسطة اشراق
العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند التدبر ثم معلومات النفس كلها لا يتعلق بها العمل
كمعرفة الصانع وتسمى علوما نظرية ولا يتعلق وتسمى عملية فاذا اكتسب العملية حرك البدن الى
ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود ذلك العقل وعدمها الى يستدل بهذا الحركة على
وجود ذلك العقل وهي قابلية النفس لهذا الاشراق وكذا الجوهر وانما يستدل اللازم النفس لا محالة آخر
للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا احركه الى الخير
وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة ولو لم تحركه الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة
وقد علمنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالا
ثم لما كان العقل معنا وما اولوا الكسب فلذلك التفاوت انما هو لتفاوت قابلية بعض النفوس وكذلك
النفس الاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها
وكثافتها في اصل الخلقة فتدرج جانب النقصان الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات

المحوق فيها فيصير اشد مناسبة لذلك الجوهر ويزداد استبصارها بانوار واستفاضتها بمقام ابانة
فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل وحصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية والاطلاع
على حصول ما ذكرنا ان مناط حصول التكليف متعذر فعلق الشرع بالبلوغ لو عند بعض التجارب
بكمال القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ويسمح لها بان لا تعد بها وقد سبق في باب الامر
الخلاف في ايجاب الحسن والقبح بعد المعتزلة الخطاب متوجه بمثل العقل هذا فرع مسألة الحسن والقبح
المذكور في باب الامر فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقد كفرا ولا ايمانا
يعذبان وعند الاشعري يعذران فلم يعتقد كفرا شاهق الجبل فتصير فالمذهب ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اذ لا نقول بابطال العقل بالكلية ولا بالشرع وهو ينبني على ان الشرع مبني على العقل
لا يسع لنا معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دال على النبوة ومثل الامور لا يعرف شرعا بل
عقلا قطعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات فان مبادي الادراكات العقلية الحواس
فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الخطأ في مقتضيات الافكار كما مر في اصل فاحتاجت
العقلاء الى ارسال الانسان بعث الى زمان ... ليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة
امرين احدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر وفي مسألة الحسن والقبح وانما هي بعد الوهم العقل
في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فلو وصل عركا في اي العقل وصل عركا فيما يحتاج الانسان اليه
معرفته سار على ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه ليتوسط العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه يعينه على الاستدلال فهذا احدهما التوسط في المسائل المتنوعة المذكورة
في الدين وهي مثلا فالصبي العاقل لا نكلفه بالايمان لعدم استعداده من حيث التدبر على الحصول التجارب
وكمال العقل ولكن يصح منه اعتبار الاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهق ان غفل عن الاعتقاد لا تبين عنه زوجها وان

كذلك تبين فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الله تعالى بل
لكنها لو توجهت علم انها ادركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد العقل كافيا لو احصل الوضع
وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا الشافعي اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل
فيه التجربة وبعده يكلف ولا يصير قابل الشافعي ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة يرون
دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبنا على
الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ
ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الاية اخبار
عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى واشهاده عليهم دليل على انهم
يواخذون بموجب اقرارهم من لوازم حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون
به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي وقال وكل انسان الزمناه طائره
في عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون
فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره او اعمال العباد فانها سبب
لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير وشر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اي لا ينفك
عنه ابدا ودلت هذه الاية على لزوم العمل للانسان فخلق ذلك اللزوم هو الذمة فعلم في عنقه استعارة العنق
لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال وحملها الانسان فهذه
الاية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الايات الثلث ان
للانسان وصفا هو به اهل لما له وما عليه وقد فسر الذمة بوصف هو به اهل لما له وما عليه ولا دلالة في
هذه الاية على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات
المقصود ولا دلالة الا على الوصف الذي يكون به اهلا لما له فكيف هنا قوله تعالى وما من دابة في الارض

الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض ونحوه فقبل الولادة له ذمة ... من وجه تصلح
ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو
الاداء فكل ما يمكن ادائه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما او عوضا يجب اي
على الصبي وهذا من حله فاداء وليه لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان
صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يتحمل العقل اي لا يتحمل الصبي الدية وان كان
عاقلا في هذا الكلام ايهام لانه اراد ان يكون جزاء اي لم يحفظ عاقلته ولا العقوبة اي لا تجب على الصبي
العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على الفرق بين الكافر وهو مولاه بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير والاحقوق لله تعالى فالعبادات لا تجب عليه الا البدنية فقط لكن الصبي بسبب العجز ولا
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة مضارب كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اعتبارا لها بالاصلية الخاصة
وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب على الاصل الاكثر وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا فلنا
لو وجب اداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها فظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل
الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث
لا ينافي الصوم عدم جواز منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل
الوجوب الى الخلف وهو القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاغماء الممتد
في الصلاة دون الصوم لانه اي الاغماء يندر مستوعبا شهر رمضان ولا النائم اي اما اهلية الاداء فقاصرة
وكاملة وكل منهما يتعلق بقدرتين اي اهلية الاداء القاصرة بحسب القدرة القاصرة واهلية الاداء الكاملة بحسب
القدرة الكاملة والقدرة القاصرة بحسب العقل القاصر وهو عقل الصبي المميز والكاملة بالعقل الكامل

عقل البالغ الغير المعتق فالصبا القاصرة اقسام حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي
لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا وانما الضرب
للتأديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب
بان الضرب للتأديب والصبي اهل التأديب ولانه اهل للثواب والاداء انما وجب شرعا لا ينعدم
شرعا الا بحجر اي بحجر الشرع وهو اي ولانه اهل للثواب وهو اولان الشيء عطف على قوله لقوله عليه السلام
وهو بطريق ما هو حسن وهو نفع محض ولا ضرر الا في لزوم الاداء وهو عنه موضوع ولا حرمان الميراث
والفرقة بينهما فانه اي الكفر الآخر جواب اشكال وهو ان يقال يلزم لو صح الاسلام لما كان موضوعا عن
الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يصح اسلامه لحرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة عن زوجته
الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما مضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه وايضا هما من ثمرات
الايمان واما بعد صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا يرى انهما يثبتان تبعا ولم يعدا
ضررا حتى لو كان ضررا لا يلزم بسبب الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصبي مما هو ضرر محض ولا الكفر
فيعفى منه ايضا لان الجهل لا يعد عفوا فيصح ردته فيلزم احكام الآخرة لانها تبع الاعتقادات والاعتقادات
امور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا اي لان احكام
الدنيا تثبت ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كان ثابتا به ضمنا
تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا اما هو ضرر دنيوي على انه يلزمه تبعا ايضا اي الاحكام
الدنيوية بسبب الكفر يلزم الصبي تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا وما في حقوق العباد
فما كان نفعا محضا كقبول الهبة يصح منه وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور اي الصبي المحجور او العبد المحجور
نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم

الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض واما القرر في عدم الوجوب
لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه ضمن اي ان تلف العبد المحجور في ذلك العمل يضمن
المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاداء بالاستحسان الى ضمنه الصبي يرجع الى
الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطف على الاجر اي لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وكيلين
بلا عهدة ان لم يأذن الولي ادنى الصحة اعتبار الادمية وتوسل الى درك المضار والمنافع
واهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله فما
كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا يباشره اي ولا يصح
مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من مال الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض مال الصبي للقاضي
دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه فان صيانة الحقوق على القاضي والحاصل ان
الصبي ربما يهلك عوضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها وما يتردد بينهما اي
بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري ببيع من
حيث انه يخرج عن ملكه يصح بشرط رأي الولي لانه اي الصبي اهل للحكم اذا باشره وليه فكذا اذا باشر
نفسه برأي الولي فيحصل هذا اي مباشرة الصبي برأي الولي ما يحصل به ذلك اي مباشرة الولي
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طرق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف الصبي برأي الولي انما
يتعلق بين النفع والضرر عنده اي عند ابي حنيفة لو بطل احتمال الضرر في تصرفه بحصول رأي الولي فيصير
كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من
الولي مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ وفي رواية لا لانه اي الصبي المالك
اصيل في الملك وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل وفي صفته
لو ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كانه الولي

بيع من نفسه مال الصبي بالغبن الفاحش اي شبهة النيابة في موضع التهمة ويكون بيع
الصبي من الولي وسقط في غير موضعها اي في غير موضع التهمة وهذا وهو ما اذا باع من الاجانب
وعندهما يتعلق بعقله ثم هذا عند ابي حنيفة رح نظرا الى انه اي تصرف الصبي بحضرة رايه اي براي الولي
كمباشرته اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي ولا من الاجانب ولا وصيته
اي وصية الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث فانه عم لان تدع ورثتك اغنياء خير من
ان تدعهم عالة يتكففون الناس اي يمدون اكفهم سائلين واما ذكر الوصية لانه يرد اشكالا
وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا عن ملكه فينبغي ان
يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع
في حق الصبي فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا
انما شرع في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا
للارث ينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرع في البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل

الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة فالسماوية منها الجنون وهو اختلال العقل بحيث
يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا وهو في العبادات يسقط كل العبادات
لمنافاته القدرة ولهذا عصم عنه الانبياء عم وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا
انه لو لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء
ذمته وهو اهل للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا الاستحسان فيما اذا لا يسقط الوجوب لو لم يمتد الجنون
لو اعترض بعد البلوغ لا لو بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض بعد
البلوغ وبين ما لو بلغ مجنونا فالممتد يسقط وغير الممتد غير مسقط ففي كل واحد من الصورتين
الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان يزيد على يوم وليلة باعتبار

وعند محمد رح يعتبر فيه الصلوات ستا وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة بان
يستغرق الحول عند محمد وعند ابي يوسف رح اكثره كاف اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط
الزكوة ولا ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل فهو كذلك لا يكون حجرا انما قال هذا جوابا للسؤال
وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون لو تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر
ويصح تبعا عطف على قوله فلا يصح ولو اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا تبعا لابويه
ولا المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو في حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا تجب لما بينا انه اهل لكن هذا العارض
من اسباب الحجر واما هو عن الاقوال فيفسد عباراته ومنها الصغر انما جعل الصغر من العوارض
مع انه حالة اصلية للانسان في مبدا الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان لانه قد يوجد الانسان
لا يتصف بالصغر فيتصف بالعوارض على الاهلية فهذا المعنى حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون منافية
للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق على صفة يكون
وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه ومن لم يكن من مبدا فطرته وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لتلك الامور فيكون من العوارض فقبل ان يعقل كالمجنون وبعد ان يعقل يحدث له
ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط عنه
الوجوب في الايمان حتى لو اداه كان فرضا لا نفلا حتى لو بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة
عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل يتعلق بفعله لكن التكليف والفعل عنه ساقطان ولا يلزم
على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء
اما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه

لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالسيف فلم يحرم ولا يشكل هذا بالحرمان بالكفر والرق
لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق ومنها العته
العته
وهو اختلال العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين
وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر عرض
الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق بينهما اي الجنون والعته
غير معذرين والصبي معذر ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
النسيان
الشرع يكون عذرا في حقه اي في حق صاحب الشرع فيما يقع غالبا لا في حق العباد
وهو لا يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلاة مثلا فان حاله مذكر وفي الاستعمال لا يان
يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او بحرارة مركوزة في الانسان كالتسمية في الذبيحة والاول ليس بعذر
بخلاف الاخيرين وسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا
النوم
عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب لاحتمال الوجوب لاحتمال
الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده فان علم من نام عن صلاة او نسيها وابطل عباراته اي ابطل
النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلاته
نائما لا تصح القراءة ولو تكلم لا يفسد ولو قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغماء وهو
الاغماء
يعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ او القلب وهو ضرب من
المرض حتى لم يعصم عنه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل بها القوى
المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثر الوقوع وسببه شيء
لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم لا يرى
ان التنبه والانتباه من النوم في غاية السرعة لا التنبه من الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات

ونوجب الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكيافته ولطافة سبب النوم فنافاه الاغماء
تماسك التيقظ اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة وقوع
النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج ولما كان نادرا في الصلاة منع البناء وهو في القياس لا
يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يزيد على
يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو
الرق
عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي يصير المرء عرضة
للتملك ثم يكون من حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى لو اقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا
في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق فلا
الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض عتق الكل عندهما وعنده اي عند ابي حنيفة يتجزى اذ الاعتاق
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض
ايجاد شطر العلة في الاعتاق لثبوت حق العبد يثبت ثبوت حق الله تعالى في العتاق على العكس حتى ان زوال الرق
زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق ينافي مالكية
المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح الحج منهما اي من الرقيق والمكاتب حتى لو اعتقا
وجب الحج لانه يقع الحج قبل الغنى من الواجب بخلاف الفقير لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثني
في الصلاة والصوم بخلاف الفقير لان اصل القدرة بابدانهما والزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة سواء اقر بها
المأذون او المحجور لانه ليس فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون وكذا من المحجور فيصح عند ابي حنيفة رحمه الله
مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في القطع دون

المال وثانيهما كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فينتصف الدية حتى
لا يحمل الذين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فيه لان الذمة في نفسه كذلك الاستحلال
اي لو استحل ال الاثنين والبنات لان المائة نبوته كالوالد المجبور او يزوج بغير اذن
ويحل بل يوجد له عتقه ويتنصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال اي تحل للحر اربع وللرقيق
ثنتان وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق اي في فصل الرق حتى اي تحل الامة اذا كانت
متقدمة على الحرة ولا تحل لو كانت مؤخرة عنها او مقارنة وتنتصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحدة لا تقبله اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر
بالنساء فانه لما يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فكما تعتبر بالنساء يجب ان
تعتبر بالرجال ايضا قلنا قد اعتبرنا مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص
مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح
والطلاق ثابتا له والملك الآخر وهو ملك المال ثابتا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة
اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو
عشرة دراهم واما المرأة فهي مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فيتنصف ديتها اعلم
ان الملك نوعان ملك مال وملك ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والآخر ثابت للعبد الا
ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي ديته لا نصفها اي لو بلغ قيمة
العبد المقتول خطاء عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة فان ملك الاموال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير
في خاطري اعتراض فقلت لكن هذه العلة لا تختص بالدية ايضا بل توجب الاكمال فيما هو من باب
الازدواج اي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص

هذا الحكم بالدية بل تكون مطردة في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا شيئا من الاحكام بل يوجب
نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي
ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك كما لا يخفى العلة لنقصان
ديته عن دية الحر ما لم يثبت ما ذكروا وانما العلة ان ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فعلت وانما
انتقص ديته لان المعتبر في حق العبد الآلية فلا ينتصف لكن في الكمال شبهة المساواة بالحر
فينتقص عن مواصل المشروع الا ان حد الادون مقدر بنصف ما جعله عبدنا وعند الشافعي لا بل
هو كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما لو اذن للعبد في نوع من التجارة فعندنا ان له الاذن في سائر الانواع
وعنده لا بل يختص بالاذن ما اذن فيه كما في الوكالة لانه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا بسببه
وقلنا هو اهل التكلم والذمة محتاج لقضاء ما يجب في ذمته ولا طريق له الا اليد
عليه فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي
الحكم الاصلي التصرفات اي الذي هو الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان يحتاج الى ما لا
ما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده في شرع التصرفات كالشرى ونحو حصول
ملك اليد ثم ملك الرقبة انما شرع ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص الملك
بالشيء فيقطع طمع الطامعين والاقتصار الى المنازع والتناقد ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات
ملك اليد واما ملك الرقبة فانما شرع ضرورة اكمال ملك اليد فبطل قال لما لم يكن اهلا للملك لم يكن
اهلا لسببه لان المباشر سبب الملك لا يكون حالا على المقصود الاصلي الذي هو المقصود الاصلي وهو ملك
اليد حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضرورة اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا
لذاته وانما شرع ضرورة ان شيء لكنه ولو كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات
يوجب عدم اهليته كالشرع لاجله لا عدم اهليته لما هو المقصود بالذات فلا يوجب عدم اهليته لما

ع
ويؤيد لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا
لاحتياجه الى ان الاستفادة
بملك الرقبة او التصرف شرح

بياع
ملك اليد ما ثبت به القدرة
على التصرف فيما يحل حقا وصوابا
منه

وانما يوجب ذلك لكن الا المقصود بالذات
لا لملك الوسيلة وهو الشيء شرح

يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان اهلا للملك الى المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا
فاليد ثابتة والملك للمولى خلافة عنه اى تكون المولى خليفة مقام العبد فان الاصل ان
يثبت الملك للمباشر وهو كالوكيل في الملك اى العبد الماذون في الملك بمنزلة الوكيل اذا
اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل في شراء الوكيل وفي بقاء الاذن في مسائل
مرض المولى وعامة مسائل الماذون اى الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في
بابين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذ
ون يتصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه اصلا
ولو لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال وفي حال صحة المولى مثل
كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما لو اذن العبد الماذون عبدا له في التجارة ثم حجر
المولى الماذون الاول لا يحجر الثاني بمنزلة الوكيل لو وكل غيره ثم عزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل
الثاني وكذا لو امات الماذون الاول لا يحجر الثاني كالوكيل لو امات واما قال في بقاء الاذن
لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به وفي
الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل وهو معصوم الدم كالحر لانها اى العصمة ثابتة
من حيث هو معصوم الدم بناء على الاسلام والدار فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا
في الجهاد [illegible] في الحج ان شاء صحبه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم الكامل وثانيا في
الولايات كلها فلا يصح لان المحجور لا يعترض على الكافر ابدا ولا اماة للماذون فليس للعبد في باب
الولاية لانه يصح اولا في جهة اذ هو شرك في الغنيمة ثم يصدق كما في شهادته بهلال رمضان فانه يصوم
رمضان هنالك لا في جهة ثم يتعدى الى كافة الناس ولا شرط الولاية لمثل هذا او لما في ضمان

مالية بمال فلا يصح الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اى لا يجب على العبد ضمان مالا
بمال للاضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم ولا يجب الدية في
جناية العبد خطا لان الدية صلة في حق الجاني كانه هبة ابتداء وعوض في حق المجني عليه فلو لم يتلف
غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مالا ينبغي ان يجب لوجوب الحق المتلف عليه فصارت ديته
جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس
وعندهما يصير كالحوالة اى الارش اصل في باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس باهل للصلة عليه
الارش لا لعلما انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا لكن بحال العاقلة فصار دفعه جزاء لكن لما اختار
المولى الارش فداء عن العبد لكلا يقوى العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل كالحوالة حتى لو
افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة يعود حق ولي
الحيض والنفاس
الجناية في الرقبة ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم
المرض
على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرع العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت [illegible]
الى الموت والصحيح كان وهو يوجب فيما اتصل بعود الى المرض والمفضي الى الموت علة لان يتقوم الغرماء مستندا
الى اوله اى اول المرض وهو حال عن عدد فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر ان مرض الموت الا
باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق
الغريم والوارث وهو في قدر يتعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث
والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج اليه لا يتعلق به حق الغريم واذا لم يتعلق حقهما
بمهر المثل لم يكن الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما لا الا حق لها فيه وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم
ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق صار كالمعلق بالموت اى لا ينفذ النقض فان

كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان
لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والقياس في الوصية البطلان
لكن الشرع جوزها نظرا له اي للمريض ليتدارك تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليعلم انه
الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث لقوله
صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث اعلم انه فرض اولا الوصية للوارث بقوله كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول
بطلت اي الوصية للوارث صورة بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه
وصية بصورة العين لا بمعناه ومعنى بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد
الورثة وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي منها وتفوت الجودة عطف على قوله
بطلت صورة اي في حق الوارث كما في الصغار اي ان باع الولي مال الصبي من نفسه تفوت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء بالصورة والمعنى في حقهم اي في حق الورثة
والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء
شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء بمثل القيمة ومعنى فقط في غيرهم حتى يصح بيع
المريض من الاجانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض مدبرا تبرعا على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم
فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فيكون
للعبد ان يعلق حقهم بالقيمة لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية
ولا يملك نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهو المالية حتى يجب السعاية في الكل لو استغرق
الدين وفيما وراء ثلث المال لو لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يملك رقبة لان الرق
بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان

كان الراهن غنيا فلا استسعاء على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكنه
يرجع على المولى بعد غناه فعتق الراهن حر مديون فيقبل شهادته قبل السعاية وعتق المريض قبل السعاية
بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام بنا دنيوية واخروية اما الاولى
فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى
ببقائها كالوديعة لانها اي العين المقصود وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي
الى الذمة مال او كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عنده وعندهما اي الكفالة لا يجوز الا لو ابقى
عنه مال او كفيل ويلزمه الدين قضاء لا يسع صحيح في صورته كما لو احفر بئرا فوقع حيوان بعد
لا لما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث ولها ما شرع لحاجته فيبقى ما تقضى به الحاجة
فتبقى التركة على ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا ابقي الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا
بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع ارث الكفر ولحرية اولاده وان لم ايهم مما يضمن فان
الاصح في هذا العقد تبوت اليد اي ما يعني في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وتقريره لما ذكر
ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة فصار حاجته فكل الا ما يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على
عدم بقائه والقدرة الموجبة للسعاية عن رقابته وعقد الكتابة انما يبقى لو ابقي مملوكية الميت ولا حاجة الى بقاء
المملوكية فلا يبقى عقد الكتابة لا يبقى حاجة الى المالكية بل المقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية
هذا والمملوكية وقيه تبقى ضمنا لا قصدا ويثبت الارث نظرا الى الخلافة والخلافة لو اثبت سببها وهو مرض
الموت فحجر المورث عن ابطالها فكذا لو اعتبر الى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق اي بالموت
وان ما ثبتت الخلافة الى تعليق العتق بالموت في صيغة والموصي له خليفة للميت الموصى به فيكون سببا الى الخلافة
للعتق بخلاف سائر التعليقات لا الى الموت كان سيتعين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما يجوز لا من احد مما لا خلافة

كما ذكرنا وان التعليق بامر كائن لا محالة فصار بمنزلة الاجرة علة لعدم جواز بيعه فكل
منهما على الاصل لوجود العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية دون سقوط
التقوم للرق فيهما اما سقط لانها استفرشها فصار المتقوم فيها اصلا والمال تبعا على عكس
ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت بقي دون ما لا يحتاج اليه فلما لم
المالكية بقي دون المملوكية فلهذا المراة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان المالكية حق له في
بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها ولان ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك
الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج لا هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة
ابتداء حتى صح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا
اي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة لو القصاص غير موروث حتى لا ينتصب
بعض الورثة خصما عن البقية لكن لو انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت صرف الى حوائجه
ويورث منه ولا احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه ولا العوارض المكتسبة فاما من نفسه او من غيره الاول
فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر
اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطل فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف
الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم ولا في حكم يحتمله فدافعة للتعرض فقط عند ابي حنيفة
اي ديانته دافعة للتعرض عن اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند ابي حنيفة ديانته دافعة
له اي للتعرض وللدليل الشرعي في احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعذابهم
كان الخطاب لم يتناولهم فيها اي في احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله العبد الى
العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة للدليل الشرعي في احكام الدنيا فيؤخذ تخفيفا لكن في الحقيقة
تغليظ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند

الياس وصون التصنيف ولا اهمال يوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق
الحديث وهو قوله عليه السلام انما اهملناهم فظنوا انا اهملناهم وكما قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان
كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال نوله ما تولى الاية فلئن
عند ابي حنيفة يتقوم الخمر والخنزير بالاتلاف وجواز البيع ونحوهما وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ
فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند ابي
لو ان وطئه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة اي بنكاح المحارم ولا يتعرضان اي بنكاح المحارم
ما دام الزوجان كافرين الا اذا ترافعا ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان في نكاح
المحارم بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فتكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض
يقرب ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي
تصلح ديانتهم دافعة لها لا سقاوة لهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر وحل الحكم
الذي بل يجب دفع التعرض لاصحاب المعتدى لا اليه منسيان ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه هذا جواب
اشكال على ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب
بان مستثنى في الربوا ليس مع الكل لعقدهم قوله واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر بالي اي على هذا الجواب
نظر وهو ان هذا ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع لا تدل على ان ديانتهم الصحيحة دافعة لما قال ديانة
الكافر لا يكون صحيحا بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافعة كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من
الشرائع لان حله في شريعة ادم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل
الكتاب الربوا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التوراة فارتكابهم
ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكور في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا
فائدتنا فان قيل ديانتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف فالنهم كما في

حلف يبنى احدهما اوجه لا يرث بالزوجية اعلم ان الحكم في المقيس عليه وجوب الضمان
وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان
في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو عدم الجنس لها وهو ان ديانتهم غير متعدية
قلنا ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس هذا الا دفع دليل الشرع ثم هو اي
التقوم شرط للضمان لا علة وكذا الاحصان اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على
القاذف فلا يكون إثباتهما اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان
والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان
والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة
لا متعدية ولانها انما تجب جزاء للاحتباس فهو حق الزوج بزوجيته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث
الآخر جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجة ضررا
بالوارث الآخر اي البنت التي ليست بزوجة فيكون متعديا منا ولا عندنا فلذلك اعلم ان ما ذكر
هو مذهب ابي حنيفة لا على قولهما فلذلك ايضا اي ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرعي على احكام
الزنا لا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا لان في شريعة آدم
لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا اذ لو لا
جوازه في ذلك العهد لانقطع النسل اصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم
يكن جائزا في شريعة آدم عم وكانت السلالة ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
انه يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان
من مادة اقرب دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مادتين انفصلتا دفعتين فالاخت من بطن واحد اقرب من
اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة تنتفي بالبعد لم يحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة

وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم لانه بعد نسخ دليل الشرع عندهم
يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر لانه بعد نسخ دليلها عندهم بقي الحكم
على ما كان وهو الحل ولا يثبت هذا في نكاح المحارم لانا لو ثبتنا للاحصان ولا الحد فاذن من
نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة اي لما اثبت ان هذا النكاح صحيح
في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف بها وقوله وايضا عطف على قوله
ان نكاح المحارم ليس فكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف
من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم
المفهوم من الدليلين المذكورين وهي ان الحكم المفهوم عدم وجوب حد القاذف لكن على الدليل الاول
فقط وهو ان حل نكاح المحارم ليس حكما اصليا فهو كذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان
النكاح فلا تجب النفقة ولا على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن
النفقة صلة مبتداة فلا تجب كالميراث لانه لو وجب بخبر الدية لانه متعد به فانها صلة لا المال لو بالشبهة
لا تدرأ حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها
حكما اصليا والجواب اي جواب ابي حنيفة في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء
على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها
بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع
الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله وعندنا لا لدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس وكذا
جهل كما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله لا الجهل لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل
الاول الجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح

لكنه لما كان مأولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك
على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع وكجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه اذا لم تكن له
منعة فيسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين
الباغي فيكون سبب الارث موجودا او القتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادل لا
اي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كانت الدار واحدة
والديانة مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا يملك ماله لكن لا نضمن بالاتلاف كالعبد غصب مال غير متقوم فانه يجب
لا يملكه حتى يجب عليه رده ولا لو اتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم نعكس لان القول بانه يملك ماله
مع القول بانه يضمن عاد النقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا
فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه
مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء على مذهب سعيد
بن المسيب فانه مخالف حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة
القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان او خطأ وهذا عند الشافعي ره والا عند مالك يقضى
بالقود ان كان الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي ره وهو خلاف قوله عم البينة على المدعي واليمين
على من انكر وهذا الحديث وصل الينا من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة
انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه على ما ياتي في اول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى لم ينفذ قضاء
القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع والا جهل في موضع
شبهة عطف على النوع الاول كون الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة
المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر اي بالوضوء ذاكرا للظهر
ظانا انه لم يذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى الظهر بناء على التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز.

بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه فلا يعتبر جهله فلا يجب عليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر عنده لانه اداه ذاكرا صحة ظهره وهذا زعم خلاف الاجماع وعند
الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا لو كان يزعم وقت اداء المغرب
ان عصره جائز الا لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر
وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء ذاكرا
صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء وهو جاهل ان
لا وضوء له ثم تذكر وصلى وقتا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض كانه غير صحيح في ظاهر
الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلم وليس هذا خلاف فرضه
فانه يقول لو كان عنده ان الفرض كالاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر
لان زعمه مخالف للاجماع والمثال المستشهد بها هي للاولى لا الثانية واذا عفى احد الوليين ثم قتص
الاخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وكذا المحتجم لو ظن انه فطره
فاكل عمدا فلا كفارة عليه لان قوله عم افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة لان الكفارة مما يندرئ
بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة ومن زنى بجارية امرأته او والده ظنا انها تحل له لانه موضع
الاشتباه فصار شبهة في الحد حتى يندرئ الحد عنه لان الشبهة لا في المحل والعقد اي لان الانبساط والنسبة
وان كانا يثبتان بالوطء شبهة وكذا حربي اسلم فدخل دار الاسلام فشرب الخمر جاهلا الحرمة لا يحد للجهل يكون
شبهة لان ذمي اي ذمي حربي اسلم حيث يحد للجهل بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان
او شرب مسلم الخمر اي يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل
بحرمة الخمر فلا يكون شبهة في درء الحد ولا جهل يصلح عذرا وهو النوع الرابع من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر

بالشرايع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دار الاسلام كان في فسحة ابتداء فانهم لما بلغهم تحويل
القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلعم وكانوا يقولون كيف صلاتنا
الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحول فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر
ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا الاية اذا ما اتقوا وآمنوا فاما الذي اسلم في دارنا فعدم التبليغ مع جهل مما يكون لتقصير
لكن لا يطلب الكافر في العبادات ويتيمم وكان الكافر موجودا لا يعير وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا
حتى ان تصرفا لا يعود الى الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل
قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد
والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية
العبد عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو
باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة
والامة المنكوحة اذا جهلت بان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت
البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى لا اذا علمت بالنكاح
بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها لو جهلت باحكام الشرع لان تبليغ الدار الاسلام مشهور في حقها
لان طلب العلم واجب عليها فدار الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها فبالجهل لا تعذر وفي حق الامة يحتمل لكن
خدمة المولى يشغلها عن التعلم فالدليل يخفى في حقها فتعذر بالجهل ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع

زيادة الملك هذا فرق آخر بين الامة والبكر في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام
الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة اثنان وطلاق الحرة ثلثة
والجهل عذر اصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف
لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا الحذاق العلماء شرط القضاء ثم لا يصح تفريع على لزم
فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها اي السكر وهو نوعان مباح كسكر المضطر
والسكر بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات
حتى الطلاق والعتاق ولا يطلق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لانه انما يحل اذا لم يسكر بشرط
ان لا يسكر فالسكر به كالسكر بالمحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني من السكر وهو
السكر بشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب بقوله تعالى لا تقربوا الصلوة فهذا الخطاب متعلق بحال السكر
فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر
لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما لو اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه
عكسه لا يرتد ولو اسلم يصح كالمكره ولو اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان
السكر دليل الرجوع ولو اقر بالاحكام كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما
يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو وزاد ابو حنيفة
بان لا يعرف الارض من السماء لوجوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه اي شرط الهزل باللسان ولا يعتبر دلالة الحال شرط الهزل
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولم يشترط كونه اي كون الشرط وهو
المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا الاختيار
المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها اي الاختيار والرضى

وهي اما من الانشاءات او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان تحتمل النقض او لا
تحتمله فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان تواضعا في اصل العقد اي تجري المواضعة على البيع بان تكلما
بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع فان اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع
عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة
كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار
الشرط فانه لو ابيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد كما في خيار المؤبد لكن
لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض ثبت في البيع
الفاسد فان نقضه احدهما انتقض ولزم اجازتهما اي الاجازة من كليهما لا ان اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة
اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فكلما اجازاه جاز
البيع كما في الخيار المؤبد لان اجاز احدهما لانهما ان شرطا للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وعندهما
لا شرط في الثلث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم يحضر في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة
او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عند ابي حنيفة عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار من
المواضعة التي لم يتصل بها اي بالعقد لا عندهما اي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحسين
للمواضعة والسكن على المواضعة يعني قلنا الاخر ناسخ اي الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لكن
احدهما لم يمض في المواضعة واعلم انه بقي في التقسيم الصحيح قسمان لم يذكرا وهما ما قال اعرض احدهما
وقال الاخر لم يحضرني شيء او بني احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة يجب ان يكون عدم
الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كالبناء ولو ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف فهما
يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق بين البناء هنا
وثم لم العلم بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد قد

جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من الوصف فان
اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو
المراد بالوصف فان اعرضا او اتفقا على المواضعة الهزل في الوصف صح بيعهما العقد بالالفين لانه لزم فساد العقد كما بينا
في الثمن وان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا
يفسد اما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر واما
قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان ولو لم يكن للشرط طالب لا يفسد
كما لو اشترى حمارا على ان يحمل حملا حنطة او نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب
لابي حنيفة ان الشرط هنا مستلزم وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة
وعدم الطالب بواسطة الرضى لا يفيد الصحة كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض
قوله واما ان لا يحتمل النقض اصلا ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان
الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط وما يكون
المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وهو في قدر البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمهر الفان وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح
لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله المهر الف بخلاف البيع
لان الثمن مقصود بالايجاب فيترجح بالجد وفي رواية ابي يوسف الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا
على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد مهر المثل
لان الاصل على رواية محمد بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على

ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لانه ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الفان لا في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلا تبطل المسمى فوجب مهر المثل
وفي رواية ابي يوسف يجب المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاصل
وعدم الحضور لا عند ابي حنيفة فلا يصح الايجاب الا برجع العقد على المواضعة والا عندهما فلعدم مانع
الخيار فانه لو اشترط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة
لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين وكذا في البناء عندهما على الشرط
المال يلزم منها اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد كما عندهما نظرا الى السفه والمقصود
هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يوثر في هذه الامور فيثبت المال تحت ضمنا لا قصدا فلا
يوثر الهزل في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيتها ولا تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فبطل الشفعة وبعد التسليم بطل لانه ما يحتمل ما يبطل
بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار فله ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا الابراء اي
يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار وفي الاخبار فالهزل يبطله سواء كان مما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به ولا اثر له الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا وفي الاعتقاد
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو
اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو
كفر نعوذ بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم وفي الاسلام هازلا فيصح لا نثبت ولا يحتمل حكم الرد والراجح جانب الايمان كما في
الاكراه ومنها السفه وهي خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام محمد

الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل واما قال من
وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق بين السفه والعته فان
المعتوه شابه المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا
او غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية ونظر في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة اي
مذمومة وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا
تؤتوا السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا نعلم ان سن الجدية من قبل الاباء فيسقط
حق المنع وهي خمس عشر ولكن لانه اقل مدة البلوغ اثنا عشر واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن
ان يصير المرء فيه جدا خمس وعشرين سنة واختلفوا في السفه فعندهما يحجر الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية لا
الفعل واجب صيانة للدين فانه العفو عن صاحب الكبيرة حسن لا اصرار عليها كالعفو عمدا فان العفو عن القصاص
فصار فعل السفه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة لو كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
فجعل اعلى منع المال واثباتا صحة العبادة لاجل النفع فاذا اصار ضرار يجب دفعها واصحابه للمسلم
فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فتركبهم الديون فيضيع اموال المسلمين دعهم مثل الشريحي حادثه
بالف دينار ولا املك له فعتقها في الحال كل فعل واحد من طرفاء طلبة العلم في بخارا وقصته انه دخل
ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت قيمتها غاية فعجز عن ثمنها بل عن شرائها وكان في الفقر
والمدبرية بحيث لا يملك قوت يوم فضلا عن ان يملك ما يجعله ثمنا لها او اصلها فاستعار من بعض خلانه
ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركا دراهم يمشون
في ركابه يطرقون حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان فجلس على فرشه ودعا صاحب
الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله مهملا
بالجبر وشيوكا او رد الصواري [illegible] فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف.

عفيفونه وهكذا ابتداء عليا ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يتضرر جاره عند ابي يوسف رح وعند ابي حنيفة رح
لا حجر لاجل السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم اي صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر
وما ذكره النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما ذكره صاحب الكشف واما تحقيق اي حجر السفيه بطريق
النظر له الا لم يتضرر ضررا فوق ضرر ما هو اهدار اهليته والبيان ولا اهلية بغير اصلية والبدن اي فيبطل فيما حكمه
الحجر كما منع المال ثم لو كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله يلحق في كل حكم لكل من كان
في الحاجة اليه بطريق من الصبي والمريض والكل المحجور بسبب السفه عندهما الا ان ولدت جاريته فادعاه يثبت
منه وكان الولد حرا والجارية ام ولد وان مات كانت حرة لان توفر النظر في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد
فانه محتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق في هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون لو ادعى نسب
ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى في شيء ولا ولدها الى حاجته متقدمة
حتى تقدم على ماله ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف صح فيصير كالمشتري فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه
ويجعل في هذا الحكم منزلة الصبي ملك الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح
لان ذلك ضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي لو الم يجب على المحجور شيء لا يسلم له العبد شيء من سعايته
فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر انواع
لا بسبب السفه فيحجر بسبب السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند ابي يوسف ولا
بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله التلجئة من الواجبة لا يكون متصلا ببيع او اقرار فيحجر عليه الا بالبيع بالثمن
الا من التوبة وان لم يكن سفيها متصل باجله وهو فقيه فيحجر وان ابان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع
القاضي ماله ... ومنها السفر وهو خروج مديد ... لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من
اسباب التخفيف بنفسه لا من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا واختلفوا في العلق
فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر

وزيدت في الحضر ولان هذا النافلة يتعلق على الركعتين الساقطتين في تسمية الصلاة ولعدم افادة التخيير عما
ما قرر اي في تحصيل العزيمة والرخصة واما تغيير هذا الحكم اي القصر بالسفر لو اتصل بسبب الوجوب
اي لو اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت وثبت القصر في الاداء لو لم يتصل بسبب الوجوب بل انتقل
بحال المعصية لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل لو شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له
الفطر بخلاف المريض لكن لو افطر بعذر السفر صار شبهة في الكفارة ولو اقام الصائم لا يفطر بخلاف ما لو مرض
لكن لو افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم لو سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة واذا افطر ثم سافر لم يسقط
اي الكفارة بخلاف ما لو مرض والفرق بينهما ان العذر لما افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن لو مرض
في هذا اليوم سقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم تكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض
السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة والسنة
المشهورة ما روي عنه عليه السلام واصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت
القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا ثم لو نوى الاقامة قبل الثلاثة
يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول دفع اي نية
الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلاثة ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع
وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر اي في فصل النهي عند الكل الشرعية منفصلة فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كان في السفر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبل غيره فيقطع عليهم الطريق فصار النهي عن هذا
السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر فانه عصيان بعينه فلا يعتبر السكر الحرام الرخص المنوط بزوال
العقل وقوله غير باغ ولا عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق وقد تمسك به الشافعي رح على عدم
الرخصة لمسافر سفر المعصية بجعل قوله غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله
فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من اكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة تلذذا او قضاء الشهوة

كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء
مال لا جزاء فعل

بل باكلها دفعا للضرر ولا عاد حتى ما يسد جوعته او لا يبغي ان يتجاوز حد سد الرمق ولا
يعدو اي لا يرفعها لجوع غيره ومنها الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدا تاما كالوا
رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح
عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن الاجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل العمد
ولا يؤاخذ بحد او قصاص لانه جزاء فعل ويصلح اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وهو وجب بالفعل
كالدية اما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه ضمان مال وهو وجب
الكفارة اذ لا ينفك من حظر فتقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر
الضمير يرجع الى ما هو دائر وهو الكفارة ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم الاختيار فصار
كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه في
البيع والرضى ومما يبني عليهما كالبيع اذ لا حرج في قدركما تقدم ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان
تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة لان اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ
الاف لا بما لعمومه وتبا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة مركوزان في
الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل يكثر
التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات
صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما هذا معنى قوله ان دوام العمل
بالعقل الخ وانما لم يقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم وكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى كما
في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه لو لا حرج في درك اليقظة والرضى ولا احتياج الى اقامة الدليل
مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها كالسفر

مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو
قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم
عطف على طلاقه وصح طلاقه هزلا واذا اجرى البيع على لسانه اي لسان الخاطئ خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره
ولا اكراه ... بالاكراه وهذا هو العارض الثاني من العوارض المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو
وهذا معدم للرضى مفسد للاختيار والا غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد
للاختيار والاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب لان المكره علي اما فرض كما لو اكره على شرب الخمر بالقتل
او مباح كما لو اكره على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما لو اكره على اجراء كلمة الكفر او حرام كما لو
اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار اي لا ينافي الاختيار لانه حمله على اختيار الا
واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره فضمان
للاكراه عند الشافعي لا يكون بحق كالاكراه على الاسلام وان بغير حق فهذا الا يكون عذرا وان لا يكون
واعلم انه اقيم لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه المكره بالفتح بالمكسور
والعصمة ... ان ينسب الفعل الى الحامل فيبطل
فيبطل الاقوال كلها لانه لا نسبة للاقوال الى غير المتكلم بطل الاتلاف لا يتكلم بلسان غيره ويجعل الحامل المولى
اي اذا اكره على الاتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا
لا يقطع اي الحكم عن فعل الفاعل بحد الزاني ويقتل القاتل مكرها فيهما واما يشبه الحامل بالتسبيب جواب اشكال وهو
انه لا يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيحب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب
عليهما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب وان كان الاكراه حقا لا يقطع ايضا اي الحكم عن فعل
الفاعل فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله قضاء للديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه يتعلق بما ذكر
وهو اسلام الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي لان الزوج يجبر على الطلاق بعد

مثل الايلاء لا الاسلام الذمي به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل
لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ
لما افسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل صار اختيار الفاعل
كالمعدوم وهذا اي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل
ذلك اي كونه آلة له نسب الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان
الغير ممتنع فان كانت اي الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ
لانها اي الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع اختيار الشرط
عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار اصلا اي ينافي اختيار الحكم اصلا لا اختيار السبب فاصلا
في الجملة فلان تنفذ اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى وجه الاولوية
ان في الهزل اختيار المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به منتفيان وفي
الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف عنه لا اختيار السبب فانه حاصل في الاكراه مع الفساد
فاذا كان الطلاق والعتاق واخواتهما في الهزل مع عدم اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد
الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل دون الفساد
لان في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع
في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق
بلا مال لانه اي الاكراه يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه اي
على المال كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال بخلاف الهزل لا عندهما حيث فلان الرضى
بالسبب ثابت اي في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه اي على المال

في الخلع بطريق الهزل كما في اشتراط الشرط لجانبها اي لو اختلعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق
على قبولها المال وان لم تقر به جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع كما في
ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيصح والا كما
ما ينفسخ ويتوقف على الرضى كالبيع والاجارة يفسد والملجئ وغيره سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير
كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل كالاكل
والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل الجناية يقتصر عليه
للزوم تبدل المحل بحاله الحامل ومنها بطلان الاكراه كما اذا اكره المحرم على قتل الصيد لانه انما جنى على
احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكره
على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب فيتبدل ذات الفعل ايضا فان المبيع يصير غصبا
والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل لانه من الاقوال لكن الاتلاف يحتمله
فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف من المعنى الاول لم يحتمل آلة وهي الحكم والثاني وهو الاتلاف
يجعل آلة فيصير الحامل متلفا لكن الاتلاف يحتمله فيجعل الحامل متلفا ويكون الولاء
للفاعل لانه من حيث انه اعتاق مقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه التبدل اي وان لم يلزم من جعله
آلة تبدل محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كأنه ضربه عليه والملزم فيجب على الفاعل من
التي يضاف الى الحامل ابتداء فوجبت الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان عمدا يقتص منه فقط لكن الاثم
لا يمكن جعله آلة لانه اكره بالحامل على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فالاثم عليهما والحرمات
انواع حرمة لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لعدم دليل الرخصة وحقوق الطلاق
ومع ذلك سواء اي القاتل والمقتول ولو اكله ما سواه لا يحل للفاعل بل على غيره ليخلص نفسه
وكذا جرح الغير اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح لان جرحه يعتبر كالقتل على

على قطع يد بالقتل حق له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا اكراه بالنسبة الى العرض والزنا
فلا معنى فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن الغير هلاك فان اكره على
الزنا لا يحل الزنا وحرمته تسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء
من الحرمة حل وسوقها وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ
لا يبيحها عند الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن يحتمل الرخصة من الا في حقوق الله تعالى كالكل
السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما في حقوقهم التي تحتمل السقوط
في الجملة كالعبادات فرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر فيما يحصل الرخصة وزنى المراة
من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكره المراة على الزنى بالملجئ
رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ ليس في زنى
المراة قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا تكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل
فانه بمنزلة قتل النفس لانه قطع النسب ولا رخص زناها بالملجئ لا يحد بغير الملجئ للشبهة ويحد بقوله
اي اذا اكره المراة على الزنا بالملجئ تكون زناها مرخصا فيه بها ان ثبت بالاكراه
بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد لها الرجل في زناه لا رخص بالملجئ فان زنا
بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة والا في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه
في انه رخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط
لكنها لم تسقط وما حق الله ويجب الضمان لوجود العصمة والله ولي العصمة والتوفيق
الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين

وقبل الظهر نهار الثلثاء سابع عشر شهر رمضان
المعظم كان ... سنة ... هجرية

قال الامام الشافعي رضي الله عنه

قوله وزنا المراة من هذا القسم تعنى اذا اكرهت المراة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي في حقوق الله
المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله تعالى فترخص للمراة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا ترخص في غير الملجئ لكن سقط
للشبهة وفي كون حرمة الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المراة من هذا القسم ان حرمته
الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي اما في حقوق الله تعالى الخ مشعر
بان تلك الحقوق تغاير الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى الايمان وفي العبادات
الحرام هو ترك الصلوة مثلا وحق الله تعالى هو الصلوة فيكون في قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى
تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة

قوله واما في حقوق العباد عطف على قوله اما في حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمة في حقوق العباد
لان عصمة المال ووجوب عدم الاتلاف حق للعبد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان
الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك اعني حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه
ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس
فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير وطرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه
لا يزول عصمة المال في حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل
صار لانه بذل نفسه لدفع ظلم اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه ظالم لكن في معنى العبادة ثم
ما ظهر وجه بنائه على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالمستضعف فعلى لو كان
شهيدا ان حق الله تعالى وقد كانت الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد مثلها

قوله وهو اي الحاكم سواه تعالى فان قلت الحكم يتناول القطعي والمحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب اليه هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل خطأ وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال ان رعى الصلوة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلوة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به جزئي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب وبالمحكوم به ما تعلق به الخطاب كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء او شرط او غير ذلك واما فيما هو اثر لفعل المكلف كالاباحة او المتعة او الشفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس هو بها فالمحكوم به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان اراد بالتكليفي ما تعلق بفعل المكلف فالوضعي ايضا كذلك على ما صرح به ههنا وان اراد ما وقع التكليف فالاباحة ليست كذلك قلت اراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه احد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على انه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه اثر ثابت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع عليهم مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله الثابت بخطابه على ان قول العلم الحكم اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء او يكون مشعرا بان مراده بالحكم ما هو الى آخر مقصد يدل على ان مراده بالحكم ههنا ليس الا الخطاب او الاثر الخطاب فعلى هذا ينبغي ان يحمل مورد القسمة الحكم بمعنى ما ثبت بالشارع امرا الى الحكم فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص او دلالة كالاجماع والقياس فيتناول الوجوب والملك ونحوه لكن اطلاق الحكم بهذا المعنى ثم ظاهر على ان التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى اثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع بلوغه اول القسم

محمد امين ... امام ... الحافظ ...

نو سنة ... وحافظ ... المذكور

ادرج ... الاول ...

[illegible]

الجنس ان كان جوابا عن الاعنية وجميع المشاركات فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم والفصل ان ميز عن المشارك في الجنس القريب فقريب او البعيد فبعيد

الاجماع المركب عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد احد المأخذين مثاله انعقاد الاجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس معا لكن مأخذ الانتقاض عندنا القيء وعند الشافعي المس فلو قدر عدم كون القيء ناقضا فنحن لا نقول بالانتقاض ثم فلم يبق الاجماع ولو قدر عدم كون المس ناقضا فالشافعي لا يقول بالانتقاض فلم يبق الاجماع ايضا ... تلويحا

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جوزوه خلافا للفلاسفة ... المقاصد والسعد

العبث ما خلا عن العاقبة الحميدة وفيه غرض فاسد بخلاف السفه حيث لا غرض فيه اصلا ... انتهى

ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين وقد خالف فيه كثير من المتكلمين وفي جواز العلم ... خلاف منع الفلاسفة ... اصحابنا والمعتزلة ...

وسبب وجوبها قبل الحدث والخبث ورد بانهما ينقضانها فكيف يوجبانها وقد يقال لا منافاة بين نقضهما اثرها

الصفة الحاصلة عن تطهير سابق وايجاب تطهير آخر مستأنف والاولى ان يقال السببية انما تثبت بدليل الجعل لمجرد التجويز

وهو مفقود واختار وا انه ارادة الصلوة لانها لا تحل الا بها ولا يخفى ان مجرد الارادة لا يظهر وجه ايجابها شيئا لانها

لا تستلزم لحوق الشروع المستلزم عدم الطهارة مع الصلوة لو لم تتقدم تحقيقه سببها وجوب ما لا تحل الا بها

لما عرف ان ايجاب الشيء يتضمن ايجاب شرطه لا لفظا لغة وكون الارادة معتبرة في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا

لتقييد تعليق وجوب الطهارة بالارادة المتعلقة للشروع وليس ذلك الا لان الشروع مشروط بها فال الامر الى ان وجوبها

بسبب فعل مشروطها الا ان وجوبها بوجوبه ظاهر واما بفعله فليس فيه الا الارادة اذ لا وجوب الا بعد الشروع

عند بعض الائمة ولا نعلم قائلا بوجوب الطهارة بمجرد ارادة النافلة حتى يأثم بتركها وان لم يعتبرها وجعلها سببا

بشرط الشروع يوجب تأخر وجوب الوضوء عنه وفيه المحذور وان ايجابه شرطا بايجاب تقديمه عليه ويمكن كون ارادتها

سبب وجوب احد الامرين اما الوضوء واما ترك النافلة على معنى عدم الخلو فيجوز اجتماعهما فهي سبب وجوب واجب مخير

فيصدق انها سبب وجوبه في الجملة وهذا كله على تقدير كونها سبب وجوب الاداء اما جعلها سبب اصل الوجوب فلا يمكن

لابن الهمام

گونه کر بدل مسلمان نبود گو هیچ من کافر واسان نبود

در دهر چو ایمن وآن هم کافر پس در همه دهر

یک مسلمان نبود

ولا خبر من صحی دهل

وجاعة جم لعمری شوکه

شیخ الوری فیستروا بالبلکه

لها مه سموا هو نعیم

تحد شهوه بخافه وتخوفوا

حولیه مها لعطر اهم ال

بالعدل یا ختهم لعمری معروه

تعطیل ذات الله مخ فی الصفه

عجبا لقوم ای کین تلقبوا

قد جاهم من حیث لا یدرونه

وعن شقيق ما من صباح الا قعد لي الشيطان على اربعة مراصد من بين يدي ومن خلفي

وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ واني

لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا واما من خلفي فيخوفني الضيعة على مخلفي فاقرأ

وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فياتيني من قبل الثناء فاقرأ

والعاقبة للمتقين واما من قبل شمالي فياتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم

وبين ما يشتهون

التاسع والثلثون السخط بعدم حصول المراد وهو ذكر غير ما قضاه الله تعالى بانه اولى به وارجح له فيما لا يستيقن صلاحه وفساده

والتفجع بما قضاه الله تعالى وضده الرضاء وهو طيب النفس فيما يصيبه ويفوته مع عدم التغير والتسليم وهو الانقياد

لامر الله تعالى وترك الاعتراض فيما لا يلائم طبعه طك حب عن ابي هند الداري انه قال عليه السلام قال الله تعالى من لم يرض بقضائي

ولم يصبر على بلائي فليلتمس ربا سوائي حك عن جابر رضي الله عنه قال عليه السلام من احب ان يعلم منزلته عند الله تعالى فلينظر

منزلة الله تعالى عنده فان الله تعالى ينزل العبد منه حيث انزله العبد من نفسه والشرور والمعاصي مقضيات لا قضاء

فلا يرد ان الرضاء بالكفر كفر وبالمعصية معصية

من الطريقة المحمدية

اعلم ان اللام للتعريف والتعيين والاشارة الى نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله علم الشخص والاول
اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي كقولنا الانسان حيوان ناطق والرجل خير من المرأة ويسمى لام الحقيقة والطبيعة ومثله علم الجنس
كاسامة واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح اما ان توجد قرينة البعضية كما في قولنا ادخل السوق
واشتر اللحم وفي التنزيل واخاف ان ياكله الذئب ويسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد قرينة البعضية
فهي في المقام الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن ترجيح احد المتساويين ومثله لفظ كل مضافا الى النكرة وفي المقام
على الاقل لانه المتيقن وفي المعهود الذهني يكون الجزء وذو اللام بالنظر الى القرينة سواء ولهذا قالوا هو في المعنى كالنكرة
لكن بالنظر الى مدلول اللفظ لا سواء لما في المعرف من اعتبار الاشارة والحضور في الذهن بخلاف النكرة ولا يلزم
من عدم اعتبار ذلك فيه خلوه عنه

سعد الدين في شرح الكشاف
في بحث تعريف الحمد

فان قلت اسم الجنس ان كان موضوعا للماهية من حيث هي فكيف يستعمل في فرد معين كما في العهد الخارجي او غير معين كما في العهد الذهني
او في جميع الافراد كما في الاستغراق وان كان موضوعا للفرد المنتشر منها اشكل استعماله في الماهية وفرد معين كما
[illegible]
وجميع الافراد قلت اما على الاول وهو المختار فلا اشكال في الاستغراق والعهد الذهني لما عرفت من ان اللام فيهما مستعمل
في طبيعة الجنس فقط واما فهم فرد غير معين او جميع الافراد فمن امور خارجة واما المعهود الخارجي فالظاهر ان اللام مستعمل فيه
وان له وضعا آخر بازاء خصوصية كل معهود ومثله يسمى وضعا عاما واما على الثاني فلا اشكال في العهد الخارجي
على ما ذكرنا وكذا في الاستغراق فان الفرد المنتشر كالماهية صادق على كل فرد منها واما استعماله في الماهية
فاما مجاز او هناك وضع آخر بازائها

من شرح [illegible]
للسيد